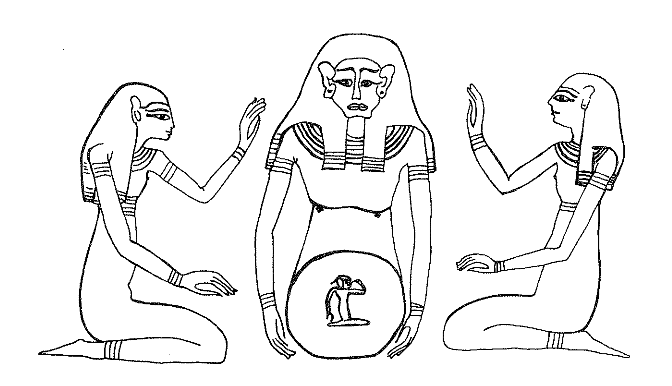
Orbis Biblicus et Orientalis 203

Véronique Dasen (éd.)

Naissance et petite enfance dans l'Antiquité

Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001



Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Illustration de la couverture: La déesse Nout enceinte du dieu solaire. Vallée des rois, plafond de la tombe de Ramsès VI. Dessin. C. Spieser

Publié avec l'appui du Fonds national suisse de la recherche scientifique

La mise en pages a été réalisée par l'éditeur

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse
ISBN 3-7278-1453-5 (Academic Press)
ISBN 3-525-53060-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Table des matières

Présentation des auteurs

JEAN-JACQUES AUBERT est professeur ordinaire de langue et littérature latines et tradition classique à l'Université de Neuchâtel. Ses travaux portent essentiellement sur l'histoire économique et sociale du monde romain, en particulier sur l'étude des sources juridiques, épigraphiques et papyrologiques.

VINCENT BARRAS professeur ordinaire à l'Université de Lausanne, directeur de l'Institut universitaire romand d'histoire de la médecine et de la santé (Universités de Genève et Lausanne) est spécialiste d'histoire de la médecine, de la santé et du corps ; ses travaux portent en particulier sur l'Antiquité grecque et latine (corpus galénien), le XVIII[e] siècle (histoire du patient), et plus généralement l'évolution des rapports entre médecine, culture et société.

JOHN BOARDMAN is Emeritus Professor of Classical archaeology and Art, Oxford University. He has written about Greek vases, sculpture, gem-engraving, burial customs, and about the archaeology and art of early Greece and the Near East.

CHRISTINE BONNET-CADILHAC a une double formation, de médecin puisqu'elle exerce la gynécologie-obstétrique à Montpellier, et d'helléniste, ce qui lui a permis, en 1997, de soutenir une thèse d'histoire de la médecine à l'EPHE sur « L'anatomo-physiologie de l'appareil génital chez Galien ». Elle s'intéresse particulièrement à la gynécologie antique et médiévale ainsi qu'à l'anatomie galenique.

PHILIPPE BORGEAUD est professeur d'histoire des religions antiques à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève. Coordinateur d'un enseignement de mythologie à l'Ecole polytechnique fédérale de Lausanne, il travaille sur les pratiques de la comparaison et sur la genèse de l'histoire des religions.

MARIE-HELENE CONGOURDEAU est chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique, où elle fait partie du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (CNRS - Collège de France). Ses recherches concernent les deux domaines de l'histoire religieuse et de l'histoire de la médecine. Elle dirige la collection « Pères dans la foi » (Editions Migne) où elle a publié un volume de textes d'auteurs chrétiens des premiers siècles sur *L'enfant à naître.*

GERARD COULON est Conservateur en chef du patrimoine. Il vit à Tours où il dirige le Service des monuments et musées départementaux de la Touraine. Ses recherches portent sur la civilisation gallo-romaine et plus particulièrement sur l'enfant en Gaule romaine.

VERONIQUE DASEN est maître-assistante et chargée de cours en archéologie et histoire ancienne à l'Université de Fribourg. Ses domaines de recherche sont au carrefour de l'anthropologie, de l'archéologie et de l'histoire. Ses travaux portent notamment sur l'histoire de l'enfance, l'histoire de la médecine, en particulier l'embryologie et la tératologie.

SIMONE DEYTS, maître de conférences d'archéologie à l'Université de Bourgogne, a travaillé sur les sanctuaires guérisseurs des sources. Ses recherches portent plus particulièrement aujourd'hui sur la sculpture religieuse et funéraire en Gaule.

FRANÇOISE DUNAND est Professeur d'Histoire des religions à l'Université Marc Bloch, Strasbourg. Ancien membre de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, elle travaille depuis vingt ans avec son équipe sur plusieurs nécropoles d'époque gréco-romaine de l'oasis de Kharga (Égypte).

ERIKA FEUCHT apl. Professorin und Kustodin der Sammlung der Ägyptologischen Instituts der Universität Heidelberg, befasst sich in ihren Publikationen mit der Sozialgeschichte, Religion und Kunst Ägyptens.

MARK GOLDEN is professor of Classics at the University of Winnipeg. He is the author of *Children and Childhood in Classical Athens* (Johns Hopkins 1990) and *Sport and Society in Ancient Greece* (Cambridge 1998) and, with Peter Toohey, the editor of *Inventing Ancient Culture* (Routledge 1997) and *Sexuality and Gender in the Ancient World* (forthcoming from Edinburgh UP).

DANIELLE GOUREVITCH est Directeur d'études à l'École pratique des hautes études où elle enseigne l'histoire de la médecine et de l'érudition médi-

cale. Elle est notamment co-éditeur de *Soranos d'Éphèse* dans la CUF, auteur du *Mal d'être femme*, co-auteur des *Maladies dans l'art antique* (avec Mirko Grmek), et, dans la collection « La vie quotidienne », de *La femme romaine* (avec Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier).

ANN ELLIS HANSON teaches in the Classics Department, Yale University. She is the author of some 100 articles in the fields of Greek papyrology and ancient medicine.

MARGUERITE HIRT RAJ est historienne et docteur de l'Université de Genève. Ses recherches ont jusqu'ici porté essentiellement sur l'histoire sociale, légale et économique de l'Antiquité et plus particulièrement de l'empire romain.

FANETTE LAUBENHEIMER est chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique, où elle fait partie de l'UMR 7041 « Archéologie et Sciences de l'Antiquité » (Paris-Nanterre), au sein de laquelle elle dirige l'équipe « Archéologie de la Gaule, structures économiques et sociales ». Elle dirige la collection « Amphores » aux Presses Universitaires Franc-Comtoises, où elle a publié, avec H. Duday et A.-M. Tillier *Sallèles d'Aude, Nouveau-nés et nourrissons gallo-romains* (1995).

BRIGITTE MAIRE, Professeur associé en langue et littérature latines à l'Université Stendhal-Grenoble III (2001-2002). Dès 2002, Professeur invité en langue et littérature latines à l'Université de Lausanne et collaboratrice libre de l'Institut d'histoire de la médecine (IURHMSP, Faculté de médecine, UNIL). Domaines de recherche : édition de textes latins, textes médicaux latins, ecdotique et informatique, latin tardif.

ALAIN MEURANT, est chargé de cours à l'Université catholique de Louvain et aux Facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles) où il enseigne la langue latine, la littérature latine, les auteurs latins, la didactique des langues anciennes et la typologie des mythes. Ses recherches portent sur la légende de fondation des cités de l'Italie primitive à partir du thème de la gémellité.

YVETTE MORIZOT est maître de conférences en histoire de l'art et archéologie de la Grèce à l'Université Paris X - Nanterre. Ses recherches, effectuées dans le cadre de l'UMR Archéologies et Sciences de l'Antiquité (CNRS, Universités Paris I et Paris X), portent sur les sanctuaires et les cultes grecs, en particulier autour d'Artémis, sur le domaine funéraire et sur le vêtement.

PHILIPPE MUDRY est Professeur ordinaire de langue et littérature latines à l'Université de Lausanne, ainsi que co-organisateur du séminaire « Médecine antique » de l'Institut universitaire d'histoire de la médecine.

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE est chercheur au Fonds National de la Recherche Scientifique (Belgique) et attachée à l'Université de Liège ; ses recherches et son enseignement portent sur l'histoire des religions, et tout particulièrement la religion grecque antique.

ANDRE-LOUIS REY est chargé d'enseignement à l'Université de Genève ; ses recherches et son enseignement portent sur la civilisation byzantine, et plus particulièrement sur la littérature grecque classicisante de l'Antiquité tardive et du Moyen Age. Dans ce cadre, il s'intéresse également à la pensée médicale et aux pratiques médicales et alimentaires, révélatrices des mentalités anciennes.

CATHIE SPIESER est chercheur au Fonds National de la Recherche Scientifique en Suisse. Elle a consacré sa thèse de doctorat aux *Noms du Pharaon comme être autonomes au Nouvel Empire* (OBO 174, Fribourg, 2000). Elle prépare une thèse d'habilitation sur les rites de purification de la période amarnienne.

KONRAD VOLK is professor (ordinarius) for Ancient Near Eastern Languages at the Eberhard-Karls-Universität, Tübingen. He has edited Sumerian and Akkadian texts and published various studies on social history of the Ancient Near East.

Avant-propos

Ce colloque sur la maternité dans l'Antiquité a clos le cycle interfacultaire de conférences publiques *Naître en 2001, Regards interdisciplinaires sur la naissance et la petite enfance*, qui s'est déroulé à l'Université de Fribourg tout au long de l'année 2001[1]. Cet événement riche en échanges fructueux n'aurait pu voir le jour sans l'engagement de nombreuses personnes et institutions que nous tenons à remercier ici.

Des spécialistes de renommée internationale ont pu être réunis grâce au soutien financier du Fonds national suisse de la recherche scientifique, de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales, de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien (SSPOA/ SGOA), ainsi que du Département des sciences de l'Antiquité de l'Université de Fribourg. Des sponsors privés nous ont aidés par des dons ou des services (Crédit Suisse, La Nationale Suisse Assurances, le quotidien La Liberté).

Plusieurs personnes ont contribué à la réussite de cette rencontre. L'exposition *Il était une fois la naissance*, consacrée à la maternité au Proche-Orient ancien et en Gaule romaine (19 novembre - 7 décembre 2001), a été montée grâce aux objets et posters généreusement mis à disposition par Anne Hochuli-Gysel, directrice du Musée romain et des fouilles d'Avenches, et Carmen Buchiller, conservatrice du Musée romain de Vallon et adjointe de l'archéologue cantonal au Service archéologique fribourgeois. Le professeur Othmar Keel, du Département d'études bibliques, et Thomas Staubli, responsable du futur musée *Bibel und Orient*, ont prêté de précieuses pièces de leur collection. Les objets ont été présentés en ville de Fribourg (Banque d'Etat de Fribourg) et à l'Université (Département d'études bibliques) avec la collaboration de Virginie Brodard, pour la partie romaine, et de Xavier Droux, pour la partie Egypte et Proche-Orient ancien. Isabelle Villeveygoux a monté la version virtuelle de cette exposition, composée des notices de Susanne Bickel, Virginie Brodard, Véronique Dasen, Xavier

[1] Les Actes du cycle Naître en 2001 ont été publiés dans la collection *Défis et dialogues* aux Editions universitaires de Fribourg : V. Dasen (éd.), *Regards croisés sur la naissance et la petite enfance, Actes du cycle de conférences Naître en 2001 (Université de Fribourg, 15 janvier - 1er décembre 2001)*, Fribourg, 2002.

Droux, Silvia Hirsch, Cathie Spieser, Thomas Staubli, Christoph Uehlinger et Estelle Vert-Pré[2].

Remercions aussi toutes celles et tous ceux qui, de près ou de loin, se sont associés à cette entreprise et l'ont soutenue par leurs encouragements. Je mentionnerai plus particulièrement Marcel Piérart, doyen de la Faculté des Lettres et professeur d'histoire ancienne à l'Université de Fribourg, les membres du groupe informel *Femmes et Université*, ainsi que les amis liés au Séminaire d'anthropologie de l'enfance à Paris, en particulier Gérard Coulon, Jacques Gélis, Suzanne Lallemand, Didier Lett et Marie-France Morel.

Cet ouvrage paraît grâce aux subsides du *Fonds national suisse de la recherche scientifique* ainsi qu'au soutien d'Othmar Keel et de Christoph Uehlinger qui l'ont accueilli dans la collection *Orbis Biblicus Orientalis*. Cathie Spieser a réalisé le dessin de couverture de l'ouvrage. Avec Sandrine Ducaté-Paarmann, elle a travaillé à la relecture des articles et à l'élaboration de l'index, tandis qu'Isabelle Villeveygoux a mis en page et préparé pour l'impression l'ensemble du volume et des illustrations. Leur engagement a permis la réalisation de la publication dans les meilleurs délais.

Véronique Dasen,
Fribourg, le 30 janvier 2004

---

[2] www.unifr.ch/naitre2001/expoF.html (version française), .../expoD.html (version allemande). Le site internet www.unifr.ch/naitre2001 a été créé par Nicolas Frétigny.

Pour une histoire de la naissance et de la petite enfance

VERONIQUE DASEN

Au cours du XXe siècle, les enjeux de la maternité se sont profondément transformés dans nos sociétés occidentales. La fin du XIXe siècle a vu s'amorcer une baisse radicale du taux de la mortalité périnatale, et dès le milieu du XXe siècle, les progrès de l'obstétrique et la maîtrise des méthodes contraceptives ont contribué à modifier la relation de la future mère à l'enfant à naître. Aujourd'hui désiré, individualisé, voire programmé, l'enfant est dès la naissance un être en devenir et plus une vie en pointillé. L'essor des techniques d'intervention sur le développement prénatal constitue l'étape la plus récente de cette révolution. Ses multiples développements, de la fécondation *in vitro* au tri d'embryons, bouleversent les enjeux éthiques et juridiques de la procréation.

Jusqu'alors, que représentait la grossesse pour la femme ? Comment gérait-on la fécondité et ses risques ? La reconstitution de ce vécu, en des temps où les savoirs de femmes ne laissaient guère de trace, requiert toute la perspicacité de l'historien qui doit multiplier les éclairages pour tenter d'en saisir les différentes dimensions, collectives et individuelles.

Longtemps délaissé, ce thème suscite depuis une dizaine d'années un intérêt grandissant. Cette impulsion est liée à l'élargissement du champ de l'histoire de la famille et des femmes, soutenu par le recours à une démarche comparative. La confrontation de différentes catégories de sources (littéraires, épigraphiques, papyrologiques, médicales, iconographiques, archéologiques...), associée à la mise en parallèle d'autres périodes et d'autres cultures, ont permis de réexaminer en profondeur des dossiers lacunaires, jusqu'ici négligés : la gestion de la mortalité infantile (exposition, infanticide, croyances et rites funéraires...), les relations nourricières, l'adoption, les rites de passages... Le transfert de questionnements a aussi fait surgir de nouveaux objets d'étude : le modelage corporel du nourrisson, ses modes d'alimentation, les naissances multiples, les protections magiques...

Le contexte social des années 80 et 90 a contribué à ces développements. Interpellés par les mutations de la famille nucléaire traditionnelle du XXe siècle (taux de divorce, concubinat, familles recomposées...), les histo-

riens ont intensifié leurs recherches sur les structures familiales antiques. Les nouveaux défis que pose la révolution de la procréation médicalement assistée (fécondation in-vitro, diagnostic prénatal, tri d'embryons...) ont rouvert le dossier de l'eugénisme. La quête de l'enfant parfait, sur mesure, incite à s'interroger sur la dimension culturelle de la normalité et à mettre en perspective la place que réserve aujourd'hui la société à l'enfant différent et à ses parents. Les intérêts des études « genres » ont également évolué. La situation problématique de la maternité dans nos sociétés occidentales (baisse du taux de natalité, conflit entre travail et maternité...), a relancé la réflexion sur la place de la mère et de la petite enfance autrefois.

Le colloque de Fribourg est né de ce besoin d'échanges interdisciplinaires, construits sur des polarités renouvelées. Réparti sur quatre jours, il a réuni des spécialistes de différents horizons, médecine, histoire, philologie, anthropologie et archéologie. Chaque journée, centrée sur une période (Egypte, Grèce, Rome) ou une thématique (l'histoire de la médecine), a abordé des questions transversales.

Un premier axe de réflexion concerne l'histoire de la médecine. Plusieurs contributions ont fait le point de nos connaissances sur la gynécologie et l'obstétrique antiques. Dans ce volume, Vincent Barras analyse la fonction du genre littéraire de la recette médicale, véhicule de savoirs populaires et savants, et s'interroge sur la signification de leur profusion particulière dans les traités gynécologiques. Christine Bonnet-Cadilhac s'attache à définir les techniques obstétricales novatrices relatives aux dystocies exposées dans le traité de Soranos, tandis que Brigitte Maire démontre l'originalité du traité de Muscio, généralement tenu pour un simple adaptateur de Soranos. Des idées reçues sont enfin balayées, comme le mythe de la césarienne et la pratique, bien réelle, de l'embryotomie, dont Danielle Gourevitch nous livre le dossier juridique et médical complet. Les spécificités de la pédiatrie antique ont retenu l'attention de plusieurs spécialistes du monde mésopotamien (Danièle Cadelli, Konrad Volk), romain (Philippe Mudry) et byzantin (André-Louis Rey). Les travaux de l'historien des religions Philippe Borgeaud sur la symbolique du miel ont apporté un éclairage inédit sur la pratique bien connue de la diète de deux jours, où le nouveau-né n'était nourri que d'eau miellée. Les vertus particulières du miel étaient censées préserver l'enfant de la corruption et de la mortalité, tout en lui accordant une inspiration divine.

Un deuxième axe de discussion se rapporte à la mortalité infantile et à l'attachement parental envers les enfants. L'enquête s'est aujourd'hui déplacée : il ne s'agit plus de se demander si les Anciens ont connu un « sentiment de l'enfance », mais de s'interroger sur les stratégies de deuil des parents d'autrefois. Le taux élevé de mortalité infantile ne semble pas avoir été synonyme de désintérêt pour les tout-petits. Bien que fragmentaires, des sources de nature diverse attestent que l'indifférence et la résignation ne furent

pas la règle. Nourri de comparaisons anthropologiques, l'exposé de Mark Golden démontre avec finesse et érudition l'importance du rôle des femmes dans la gestion du deuil. Ses conclusions sont soutenues par les découvertes archéologiques. Des rites funéraires particuliers entouraient les morts prématurées, des pratiques jusqu'ici méconnues, mais inscrites dans une tradition très ancienne. Les trouvailles récentes de Gaule et d'Egypte romaines ouvrent des perspectives de recherches très prometteuses. Fanette Laubenheimer dresse un inventaire des différents types de sépultures de nourrissons dans le monde romain occidental, tandis que Françoise Dunand nous livre le témoignage des nécropoles villageoises d'Egypte dynastique et gréco-romaine. L'attachement de la mère envers un nouveau-né malade ou mourant se traduit aussi par les figurations votives d'enfant au maillot de Gaule romaine dont Simone Deyts a élaboré le riche dossier.

Un troisième ensemble de conférences a été consacré aux mythes, rites et croyances qui entourent l'accouchement et l'entrée du nouveau-né dans la communauté. John Boardman dresse ici un bilan de l'iconographie des naissances prodigieuses dans l'imagerie attique. Vinciane Pirenne et Yvette Morizot se sont intéressées aux pratiques rituelles, plus spécialement au culte de la mystérieuse Kourotrophos d'Athènes, ainsi qu'aux offrandes à Artémis. Pour la période romaine, Jean-Jacques Aubert compare la magie utérine de l'Orient hellénisé aux pratiques du monde romain de langue latine, tandis qu'Alain Meurant explore les facettes de l'imaginaire de la gémellité aux origines de Rome.

Relevons l'apparition d'un thème nouveau, celui de la représentation de la vie intra-utérine dans les textes et l'iconographie. Erika Feucht et Cathie Spieser en examinent les aspects médicaux et mythiques en ancienne Egypte, Véronique Dasen et Ann-Ellis Hanson en Grèce et à Rome. Gérard Coulon nous livre une scène inédite d'accouchement sur un relief gallo-romain. Le statut de l'embryon, examiné sous l'angle juridique par Marguerite Hirt, est approfondi par Marie-Hélène Congourdeau dans les sources littéraires et philosophiques byzantines.

La thématique de la conception et de la petite enfance est encore loin d'être entièrement explorée. Le bilan qu'a offert ce colloque ne peut être qu'intermédiaire. En témoignent les travaux que nous ont présentés quatre doctorants, Sandrine Ducaté-Paarmann (Paris IV), *Images de la femme à l'enfant. Offrandes et cultes des divinités courotrophes dans les sanctuaires d'Italie centrale et méridionale (fin du VII*e *s.-fin du II*e *s. av. J.-C.),* Raphaël Durand (Paris - Bordeaux), *La mort chez les Bituriges Cubes. Approche archéo-anthropologique d'une cité gallo-romaine*, François-Xavier Ajavon (Paris), *L'eugénisme de Platon*, Eva Minten (Stockholm), *Roman attitudes towards children and childhood. Private funerary evidence c. 50 BC - c. AD 300.*

Les enfants et la mort en Egypte

FRANÇOISE DUNAND

Dans le cadre d'un colloque consacré à la naissance et à la petite enfance, il était impossible d'éviter, si brutale, si angoissante soit-elle, la question de la mort des petits enfants. Plusieurs exposés de ce colloque l'ont posée, qu'il s'agisse de la Grèce ancienne ou de l'Occident romain. C'est que la mort massive des enfants est, comme on dit, une « réalité incontournable » dans les sociétés anciennes, de même qu'elle le demeure dans des sociétés très proches de la nôtre. Si je me sens particulièrement concernée par ce thème, c'est que l'équipe avec laquelle je travaille poursuit depuis vingt ans l'exploration de nécropoles égyptiennes et que, de ce fait, la confrontation avec les restes momifiés de femmes et d'enfants est devenue pour nous une réalité quasiment quotidienne. C'est à cette occasion que nous avons été amenés, mes camarades de travail et moi, à nous interroger sur les circonstances et les causes de la mort en Egypte, et sur les pratiques et croyances qui l'accompagnent.

QUE SAIT-ON DE LA MORT DES ENFANTS DANS L'EGYPTE PHARAONIQUE ?

Cet exposé concerne essentiellement l'Egypte tardive. Mais une première question se présente : que savons-nous de la mortalité infantile dans l'Egypte pharaonique, et des rites qui entouraient la mort des petits enfants ? Bien peu de choses, à la vérité. La plupart des ouvrages consacrés à la famille ou à la vie quotidienne en Egypte ancienne évoquent à peine cette question, quand ils ne la passent pas tout simplement sous silence.

Dans l'iconographie comme dans les textes, il existe une riche documentation concernant la maternité et la petite enfance. Non pas la naissance, à proprement parler. Les représentations de scènes d'accouchement, peu nombreuses et discrètes, sont généralement d'époque tardive : quelques-unes

figurent sur les parois des mammisis[1], comme celle de l'enfant roi Césarion mis au monde par Cléopâtre, au mammisi d'Ermant[2] ; parfois, des femmes peuvent être représentées dans la posture de l'accouchement, assises, jambes écartées, sur un siège bas[3]. En revanche, il existe de très nombreuses images de femmes ou de déesses allaitant un bébé ou le tenant dans leurs bras. Le petit enfant peut être à califourchon sur la hanche de sa mère qui le soutient du bras, une position manifestement familière aux femmes égyptiennes, car elle figure déjà sur une statuette d'ivoire prédynastique[4], et on la retrouve à l'époque romaine sur des figurines en terre cuite[5] ; le bébé peut aussi être porté contre le ventre de sa mère, maintenu par une large bande de tissu qui laisse libres les bras de la femme[6]. Le type par excellence de ces images maternelles, c'est celui d'Isis portant ou allaitant Harpocrate, répandu surtout à partir du Ier millénaire, sous la forme de statuettes ou d'amulettes, en bronze, en « faïence », en terre cuite[7]. Leur fréquence me paraît indiquer que de nombreuses femmes voulaient en acquérir, que ce soit pour les offrir en ex-voto à la déesse ou pour les conserver chez elles comme talismans.

Mais si la maternité est un motif iconographique très répandu, la mort des femmes en couches et des nouveau-nés, quant à elle, me semble rarement évoquée, encore plus rarement représentée. Une stèle du Musée du Caire, datant du Nouvel Empire, pourrait peut-être être considérée comme la stèle funéraire d'une femme morte en couches : elle figure une femme assise, allaitant un enfant, à laquelle deux jeunes filles font une offrande, l'une d'un lotus, l'autre d'eau ; un homme est assis en face d'elle. L'espace sous l'image a été laissé sans inscription, mais la femme, figurée à une bien plus grande échelle que les trois autres personnages, occupe manifestement une place à part ; cette stèle pourrait être considérée comme un des rares témoignages archéologiques de la mortalité infantile[8].

Peut-on interpréter dans le même sens les figurines, en calcaire, en terre cuite, voire en bois, de femmes couchées sur un lit, ayant souvent auprès

---

1 Ou « maisons de naissance », ces petits édifices voués à la célébration des fêtes de la naissance d'un jeune dieu, dont la présence est généralisée auprès des grands temples à époque tardive ; cf. F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris, 1958.

2 Aujourd'hui détruit ; la scène a été conservée par un dessin datant de l'expédition d'Egypte.

3 Cf. un relief provenant du temple d'Hathor de Dendéra, au Musée du Caire (reproduit par E. Strouhal, *Life in Ancient Egypt*, Cambridge, 1992, fig. 13) et une tablette de bois peint, du début du IIe siècle apr. J.-C., retrouvée dans une tombe de Hawara auprès de la momie d'une jeune fille (conservée au Royal Museum of Scotland ; cf. S. Walker, M. Bierbrier (éds), *Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt*, London, 1997, n° 61).

4 Au Musée de Berlin ; Strouhal, *ibid.*, fig. 19-20.

5 Cf., parmi bien d'autres, une figurine du Musée du Caire, F. Dunand, *Religion populaire en Egypte romaine*, Leiden, 1979, n° 16, pl. XI ; une autre à la Glyptothèque Ny Carlsberg, M. Fjeldhagen, *Graeco-Roman Terracottas from Egypt*, København, 1995, n° 40, 63.

6 Bas-relief datant de la XXVe dynastie, au Musée de Brooklyn, reproduit par Strouhal (*supra* n. 3), fig. 21.

7 Sur ces images à époque tardive, cf. le corpus réuni par V. Tran Tam Tinh, *Isis lactans*, Leiden, 1973 (EPRO 37).

8 CGC 34125, reproduite dans le catalogue de l'exposition *Nofret, die Schöne*, Hildesheim, 1985, 2, n° 9.

d'elles un petit enfant, qu'on a trouvées dans des tombes remontant pour le moins au Nouvel Empire ? C'est peu probable. Il ne s'agit pas non plus, contrairement à une idée longtemps répandue, de « concubines du mort », mais plutôt de figures qui évoquent la fécondité humaine et le désir, chez les femmes comme chez les hommes, de la voir perdurer dans l'au-delà : une de ces figurines, conservée au Musée du Caire, représente une femme sur un lit, portant une belle perruque et allaitant un bébé[9].

Dans l'Egypte ancienne, la représentation des enfants morts aussi bien que celle des adultes est, me semble-t-il, tout à fait exceptionnelle, comme l'est ce bas-relief d'Amarna qui figure le roi et la reine penchés sur le cadavre de leur fille morte, sur lequel ils se lamentent[10]. D'une façon générale, qu'il s'agisse des stèles funéraires, du décor des sarcophages ou des vignettes du Livre des Morts, les défunts sont représentés dans le costume et les attitudes des vivants, ou bien sous la forme de momies « préparées », exposées sur leur lit funéraire. Cependant, au Nouvel Empire et aux époques qui suivent, le mort peut aussi être figuré sous la forme d'un cadavre sec et noir (généralement interprété comme son « ombre »), sur lequel plane son âme-oiseau, le *ba*[11]. Mais il ne s'agit en aucun cas de représentations « réalistes ».

Face au quasi-silence des textes et de l'iconographie, l'exploration archéologique des nécropoles pourrait bien être seule susceptible de fournir des informations précises et fiables sur la mortalité infantile[12]. Mais on se heurte à de nouvelles difficultés. Celles-ci tiennent tout d'abord au nombre relativement limité de nécropoles dont le matériel humain a fait l'objet d'une étude systématique ; il faut bien avouer que, jusqu'à une époque assez récente, les archéologues ne faisaient pas toujours appel à des anthropologues, et que les restes humains représentaient pour eux un problème embarrassant plutôt qu'une source précieuse d'informations. De ce fait, l'exploration de nombreuses nécropoles entre la fin du XIXe siècle et la première moitié du XXe n'a livré pratiquement aucune donnée sur leurs occupants (exception faite, bien sûr, des « enveloppes » de ces derniers, sarcophages et cartonnages, lorsqu'ils en possédaient). Une autre difficulté tient au caractère limité, parcellaire des informations, lorsqu'on a pu en recueillir. Comme dans bien d'autres domaines[13], il n'est pas possible de généraliser dans le temps et

---

9 Cf. *Nofret, die Schöne*, n° 66 (calcaire ; XVIIIe-XIXe dynastie, provenance inconnue). Sur les images de femmes allaitant, cf. J. Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse naissance*, Paris, 1991.

10 Je dois cette référence à l'amabilité d'O. Keel. La jeune princesse morte n'est évidemment plus une enfant ; de toutes façons, l'image s'inscrit dans une visée « naturaliste », qui autorise la figuration du roi et de sa famille dans des scènes de vie quotidienne – ce qui paraît avoir été impensable en dehors de l'époque amarnienne.

11 Cf. Les Livres des morts de Neferoubenef et de Tchénéna (Nouvel Empire), au Musée du Louvre, J. L. de Cenival, *Le livre pour sortir le jour*, Paris, 1992, 22 et 70 ; cf. aussi une peinture de la tombe d'Arinefer à Deir el Medineh (XXe dynastie), *L'Empire des conquérants*, Paris, 1979, 137, fig. 128.

12 Sur les conditions et les objectifs de l'étude des restes humains des nécropoles, cf. les observations d'E. Crubézy, L'étude des sépultures, ou du monde des morts au monde des vivants, in E. Crubézy *et al.* (eds), *Archéologie funéraire*, Paris, 2000, 8-54.

13 C'est le cas de la documentation papyrologique, si précieuse soit-elle.

l'espace (l'Egypte dans son ensemble) les conclusions élaborées à partir de la documentation fournie par une nécropole, dont la durée d'utilisation est souvent limitée, et qui pourrait éventuellement présenter des particularités régionales.



Fig. 1 : Momie de bébé, inhumé avec sa mère. Nécropole de Bagawat (IVe s. apr. J.-C.).
Photo Metropolitan Museum of Art, New York.

Il reste possible, dans des cas précis, de confronter les chiffres relatifs des inhumations d'enfants et des inhumations d'adultes, de façon à évaluer le taux de mortalité infantile à l'intérieur d'une communauté. Mais les inhumations de nouveau-nés posent des problèmes spécifiques. Il semble bien, en Egypte, qu'ils ne soient pas nécessairement déposés auprès des adultes, ni dans des tombes qui leur seraient réservées, mais qu'ils aient pu être inhumés près des maisons, voire à l'intérieur de celles-ci, après avoir été placés dans des pots en terre cuite[14]. Par ailleurs, il est probable que, lorsqu'une femme mourait en couches, le bébé qui, dans la plupart des cas, ne pouvait pas survivre, était enterré avec elle[15].

LA MORT DES ENFANTS DANS L'EGYPTE PTOLEMAIQUE ET ROMAINE.

Aux époques ptolémaïque et romaine, les informations concernant la mortalité infantile apparaissent beaucoup plus nombreuses et diversifiées qu'aux époques plus anciennes, grâce aux multiples témoignages qu'apportent les papyrus, les inscriptions, les stèles funéraires, les restes humains des nécropoles... Malgré tout, il demeure impossible, à mon sens, d'en tirer des

---

14 E. Strouhal (*supra* n. 3), 21, et surtout Life of the ancient Egyptian children according to archaeological sources, in G. Beunen *et al.* (éds), *Children and Exercise*, Stuttgart, 1990, 184-196. L'inhumation d'un bébé mort à l'intérieur de la maison aurait encore été pratiquée à une époque relativement récente ; cf. G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London, 1994, 132.

15 On en a des exemples à époque tardive, ainsi les momies d'une mère et de son bébé retrouvées récemment à Saqqara par la mission de K. Mysliwiec parmi des sépultures qui, aux époques ptolémaïque et romaine, ont été réinstallées dans la tombe d'un vizir remontant peut-être au Nouvel Empire (cf. La découverte d'un vizir, *Pour la science*, avril 2000, 34-41). Au IVe siècle apr. J.-C. encore, on en a un exemple dans une tombe de la nécropole de Bagawat explorée au début du XXe siècle par H. Winlock (fig. 1) : le nouveau-né, déposé auprès de sa mère à l'intérieur d'un sarcophage, était bandeletté assez grossièrement et paré de plusieurs colliers entortillés autour de son suaire (ici fig. 1, photo aimablement communiquée par le Metropolitan Museum, New York). On rappellera que lorsque fut découvert auprès de la momie de la princesse Maatkarê, dans la cachette de Deir el Bahari, un petit paquet bandeletté, les savants pensèrent qu'il s'agissait de son enfant nouveau-né – jusqu'à ce que l'examen radiologique montre qu'il s'agissait d'une momie de babouin...

conclusions valables pour l'Egypte dans son ensemble. Le nombre des données peut permettre une bonne évaluation pour un site particulier, à une époque déterminée ; mais on doit s'interdire de généraliser à partir d'exemples individuels. Par ailleurs, si l'on est relativement bien renseigné sur la mort des enfants entre 3 et 10 ans, on l'est beaucoup moins sur la mort des nouveau-nés[16]. Il reste que des informations nouvelles nous sont fournies par les documents de cette époque, à commencer par les papyrus[17].

Le témoignage des papyrus

Une information essentielle, à première vue surprenante, que nous apportent les documents papyrologiques, concerne l'exposition des nouveau-nés. Cette pratique est bien attestée dès les débuts de l'époque romaine, contrairement au témoignage des auteurs qui, de Diodore à Strabon, affirment que les Egyptiens « élèvent tous les enfants qui leur naissent »[18]. Ils s'en étonnent, car à la même époque en Grèce l'exposition des enfants non voulus était chose courante ; mais Diodore explique cette singularité par le fait qu'élever des enfants, en Egypte, ne coûte pas grand chose : on les nourrit, dit-il, de bouillie et de plantes des marais, et on les laisse tout nus, étant donné la douceur du climat... Mais la lettre bien connue d'Hilarion à sa femme Alis, datée du 17 juin de l'an 2 avant J.-C., lui enjoint tout naturellement, au cas où elle serait enceinte, d'exposer l'enfant, si c'est une fille[19] ; pourtant, dans la même lettre, parlant de l'enfant qu'ils ont déjà, il recommande à sa femme de « prendre bien soin du petit... » On peut penser que c'est avant tout une situation économique précaire qui incitait des couples à se séparer de leurs enfants nouveau-nés ; la naissance d'une fille était visiblement considérée comme une circonstance aggravante. Mais d'autres facteurs pouvaient jouer. Dans un document daté de l'an 8 avant J.-C., une femme nommée Dionysarion, devenue veuve alors qu'elle est enceinte, renonce à demander que sa belle-famille subvienne aux frais de l'accouchement et fait attester qu'elle sera libre d'exposer son enfant et de se remarier[20] : dans ce cas, l'existence d'un enfant a peut-être été vue comme un obstacle à un éventuel remariage.

L'exposition des nouveau-nés ne leur était pas nécessairement fatale. Ils étaient souvent recueillis par des gens qui en assumaient la charge – non par philanthropie, mais pour en faire des esclaves, qu'ils pouvaient soit revendre,

---

16 Le même problème se pose pour la Grèce ancienne ; cf. les remarques de M. D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris, 1983, 155.

17 Sur les problèmes de population – et donc de mortalité – en Egypte tardive, cf. l'important ouvrage de R. S. Bagnall et B. W. Frier, *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge, 1994.

18 Diodore, I, 80 ; Strabon, XVII, 2, 5, qui signale également que l'usage des Egyptiens est de circoncire les garçons et d'exciser les filles.

19 *P. Oxy.* 744. Hilarion se trouve à Alexandrie, apparemment pour un long séjour.

20 *BGU* 1104 ; que Dionysarion renonce à l'aide de sa belle-famille peut s'expliquer du fait que sa belle-mère lui a rendu sa dot.

soit conserver pour leur propre usage ; ces enfants trouvés sont souvent désignés comme *apo koprias*, littéralement « (trouvés) sur le fumier ». Le « propriétaire » pouvait être obligé d'engager une femme pour nourrir et soigner le bébé ; on a observé que les contrats d'engagement de nourrices, dont plusieurs dizaines ont été conservés, concernent très souvent des enfants recueillis « sur le fumier », et qu'il y a parmi eux deux fois plus de filles que de garçons[21]. Ainsi, dans le meilleur des cas, ces enfants survivaient, mais on peut se demander dans quelles conditions, et douter que leur sort ait été enviable. Par ailleurs, il est probable que beaucoup d'entre eux mouraient en bas âge. Un contrat conclu à Alexandrie, le 29 mars de l'an 13 avant J.-C., entre une femme et son fils qui a recueilli un enfant « sur le fumier », stipule qu'elle fera nourrir cet enfant pendant deux ans par sa propre esclave, moyennant une compensation financière globale de 288 drachmes d'argent que lui devra son fils[22]. Si le bébé meurt avant que les deux ans soient écoulés, la femme devra fournir à son fils un autre enfant recueilli « sur le fumier », sans rien toucher de plus. Comme si un bébé en valait un autre... Dans ce type de transaction, l'enfant n'est guère autre chose qu'une marchandise. Un autre texte un peu plus tardif évoque la mort, au cours de sa deuxième année, d'un enfant exposé pris en charge par une nourrice[23].

Une autre information que nous fournissent les papyrus concerne les naissances prématurées et les fausses couches, qui paraissent avoir été fréquentes. A Oxyrhynchos, en l'an 37, un homme dépose une plainte devant le stratège du nome contre son ex-femme, qui a attaqué sa femme actuelle, enceinte, provoquant une fausse couche[24]. Un peu plus tard, un habitant d'un village de l'Arsinoïte se plaint de ce qu'un autre villageois a agressé sa femme enceinte, la rouant de coups sur tout le corps, si bien qu'elle a fait une fausse couche et que sa vie est en danger[25]. A Oxyrhynchos, en 64 après J.-C., une femme nommée Thaubas écrit à son père Pompeios que sa sœur Herennia a mis au monde prématurément un enfant mort à la naissance, et

---

21 Sur les contrats d'engagement de nourrices, cf. M. M. Masciadri et O. Montevecchi, *I contrati di baliatico*, Milan, 1984. Il pouvait arriver qu'un homme adopte un enfant « trouvé sur le fumier » ; mais ce type d'adoption était apparemment vu d'un mauvais œil par le pouvoir, comme l'indique un article du Gnomon de l'Idiologue (*BGU* 1210, § 41 ; IIe s. apr. J.-C.) ; cf. à ce sujet N. Lewis, *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford, 1983, 58, pour qui l'état a pu voir dans l'exposition des enfants un moyen commode de « produire » des esclaves.

22 *BGU* 1058.

23 *P. Oxy*. 37 ; 29 mars 47 apr. J.-C. L'affaire est assez curieuse : l'homme qui avait confié l'enfant trouvé à la nourrice accuse celle-ci de fraude : c'est son enfant à elle qui serait mort, et non l'enfant trouvé ; il réclame donc comme sa propriété le bébé survivant. Mais la femme sera justifiée grâce à sa ressemblance avec ce dernier.

24 *SB* 10239. Le document fait partie d'un ensemble connu sous le nom d'« archives de Tryphon », appartenant à une famille de tisserands d'Oxyrhynchos. L'assaut dont est victime Saraious, la seconde femme de Tryphon, le plaignant de notre document, ne l'a pas empêchée d'avoir par la suite trois enfants avec son mari ; mais il semble qu'elle ait été encore une fois victime d'une attaque alors qu'elle était enceinte, deux ou trois ans avant la naissance de son dernier enfant... Cf. plusieurs textes des archives de Tryphon dans J. Rowlandson (éd.), *Women and Society in Graeco-Roman Egypt*, Cambridge, 1998, 112-118.

25 *P. Mich*. V, 228 (47 apr. J.-C.).

que, quatre jours après l'accouchement, la mère est morte à son tour[26]. L'enfant d'Herennia était âgé de huit mois ; or une croyance attestée chez les auteurs grecs voulait que, si un enfant né à sept mois a des chances de survivre, ce ne soit pas le cas d'un enfant né à huit mois[27]... Inutile de dire que la réalité des faits infirme cette croyance. A Oxyrhynchos encore, la lettre d'un certain Zoïlos adressée à sa mère Theodora l'informe que sa sœur Techosous va probablement mettre au monde un enfant de sept mois ; il précise qu'elle est en très mauvaise forme, mais n'espère pas moins que « tout se passera bien »[28]...

On pourrait penser qu'un écho des croyances et des attentes concernant les naissances et les nouveau-nés se trouve dans les textes de consultation oraculaire, où apparaissent tous les problèmes quotidiens de l'existence : le mariage, la maladie, les activités professionnelles... Pourtant, parmi ces textes dont le nombre ne cesse de grandir, il en est très peu à ce jour qui concernent une naissance. Un papyrus du IIe ou du Ier siècle avant J.-C., probablement d'Oxyrhynchos, interroge «notre dame Touéris» et plusieurs autres dieux sur l'état de santé d'une femme nommée Tausorapis[29] ; il n'est pas dit explicitement qu'il s'agit d'un accouchement, mais le recours à Touéris, protectrice des femmes enceintes et des accouchées, peut laisser penser que c'est bien le cas. En revanche, il y a de nombreuses questions relatives à un enfant à naître dans le recueil, partiellement conservé par plusieurs papyrus du IIIe siècle après J.-C., des *Sortes Astrampsychi*[30]. Le procédé de consultation impliquait que, quelle que soit la question choisie, il y aurait toujours dix réponses possibles. Ainsi, lorsqu'il posait la question n° 24 « Est-ce que ma femme accouchera ? », le consultant, en fonction d'un chiffre choisi à l'avance, pouvait obtenir comme réponse « elle accouchera et sera en danger » (cette réponse intervient six fois), « elle accouchera avec beaucoup de difficultés », « elle accouchera mais l'enfant ne sera pas élevé », « elle accouchera de l'enfant qui a été conçu, et toi, sois tranquille », ou encore « l'enfant qui a été conçu ne sera pas élevé »[31]. D'autres questions sont ainsi formulées : « Elèverai-je l'enfant qui a été conçu ? » (n° 30), « Est-ce que j'aurai des enfants ? » (n° 47), « Est-ce que ma femme avortera ? » (n° 59). Dans ce dernier cas, la réponse la plus fréquente est « elle avortera et sera en

---

26 *P. Fouad* I, 65.

27 Cf. A. E. Hanson, The eight months' child and the etiquette of birth, *BHM* 61 (1987), 589-602.

28 *SB* 12606 ; IIIe s. apr. J.-C. Techosous est probablement l'épouse en même temps que la sœur de Zoïlos.

29 *PSI* inv. 15 = Congr. XVII, 14.

30 G. M. Browne, *The papyri of the Sortes Astrampsychi*, Meisenheim am Glan, 1974, et *Sortes Atrampsychi*, Leipzig, 1983. Il s'agit d'un recueil comportant une liste de questions-type, numérotée de 12 à 112, une liste de réponses arrangées par décades, au nombre de 100, placées sous l'invocation de différents dieux, et un « code » permettant de trouver la réponse. Des fragments se trouvent dans les *P. Oxy*. 1477, 2832, 2833, 3330 et le *P.Leid.Inst.* 8. Ce recueil très populaire a été constamment recopié ; le texte le plus complet (bien entendu christianisé) se trouve dans un manuscrit du XIIIe siècle.

31 Parce qu'il mourra à la naissance ? Ou bien parce qu'il sera exposé ?

danger»... Ces questions, ainsi que leurs réponses, paraissent bien refléter des préoccupations qui devaient être essentielles pour les habitants de l'Egypte à basse époque (et peut-être à toutes les époques).

Les stèles funéraires et les inscriptions

Le témoignage des inscriptions est particulièrement intéressant du fait que, souvent, elles indiquent non seulement le nom, mais l'âge du défunt ; par ailleurs, le dépôt d'une stèle, qui accompagne certainement des funérailles effectuées selon les règles traditionnelles, n'est sans doute pas le fait de la population dans son ensemble et peut correspondre à un certain « niveau social ».

Deux recueils d'inscriptions funéraires apportent des informations intéressantes, parce que concernant un nombre relativement élevé d'individus, sur la mortalité des enfants relativement à celle des adultes : les inscriptions du cimetière de Terenouthis, dans le Delta occidental, occupé pour le moins depuis la fin de l'époque ptolémaïque jusqu'au IVe siècle de notre ère, et celles d'Akôris, en Moyenne Egypte, essentiellement d'époque impériale[32]. A Terenouthis, sur une population de 170 hommes et 144 femmes[33], 22 % des garçons et 25 % des filles sont morts avant 10 ans ; à Akôris, la proportion est de 15 % des garçons et 12 % des filles. Mais, pour la plupart, il ne s'agit pas de nouveau-nés... A Terenouthis, on trouve des enfants de 3 ans, 4 ans, 5 ans[34], mais aussi une petite Aphrodite de 8 mois, une Herous et un Agathos Daimon de 10 mois, un Loukarion de moins de 10 mois, pour lesquels on a utilisé des stèles faites pour des adultes[35]. Il semble donc bien que de très jeunes enfants pouvaient bénéficier d'une inhumation traditionnelle, soignée, mais c'était sans doute plutôt rare. Apparemment, on ne prévoyait pas de fabriquer des stèles pour bébés ; il n'y en a aucune parmi les centaines de stèles répertoriées. En revanche, des enfants peuvent être figurés auprès d'adultes.

Dans un autre corpus important, celui des stèles funéraires d'Abydos[36], on ne trouve que trois stèles consacrées à des enfants ; encore sont-ils tous

---

[32] Les stèles funéraires de Terenouthis (probablement plusieurs milliers) sont dispersées dans de nombreuses collections publiques et privées ; les principales publications, outre de nombreux articles parus dans diverses revues, sont celle de F. A. Hooper, *Funerary stelae from Kom Abu Billou*, Ann Arbor, 1961, et de J. Cl. Grenier *et al.*, *Stèles funéraires de Kom Abu Bellou*, Paris, 1985. Les stèles funéraires d'Akôris ont été publiées par E. Bernand, *Inscriptions grecques et latines d'Akôris*, Le Caire, 1988.

[33] Je n'ai évidemment pris en compte que les stèles où était mentionné l'âge du défunt ; dans de nombreux cas, il n'est pas indiqué ; par ailleurs, des stèles peuvent être anépigraphes.

[34] Grenier (*supra* n. 32), n° 154 : « Heraklas, âgé de 4 ans, Thaïsa, âgée de 3 ans » (probablement frère et sœur) ; n° 170 : Leontarous âgée de 30 ans, et ses deux enfants, Didymos, 8 ans, et Leontarios, 4 ans ; sur d'autres stèles figurent une femme avec ses quatre enfants, un homme avec ses cinq enfants... (cf. S. A. A. El-Nassery, G. Wagner, Nouvelles stèles de Kom Abu Bellou, *BIFAO* (1978), 256, n° 54 et 55).

[35] Hooper (*supra* n. 32)

[36] Cf. A. Abdalla, *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*, Liverpool, 1992 (256 stèles répertoriées).

trois âgés de 10 ans, mais deux d'entre eux sont accompagnés d'un petit frère de 4 ans dans un ças, de 2 ans et 7 mois dans l'autre. A Terenouthis également, on rencontre des stèles où sont représentés plusieurs enfants, accompagnant ou non leurs parents : peut-être s'agit-il de morts collectives, dues, par exemple, à une épidémie. De toutes façons, il faut bien se dire que les informations apportées par les inscriptions funéraires ne sont pas absolument significatives : les indications relatives à l'âge, si précises soient-elles en apparence, ne sont peut-être pas toujours à prendre à la lettre. Et surtout les stèles ne permettent en aucune façon d'établir des statistiques : il est probable que seuls des gens aisés en faisaient édifier pour leurs enfants morts.

L'exploration des nécropoles

L'apport de l'exploration archéologique des nécropoles au problème de la mortalité infantile me paraît extrêmement important, quelles que soient les réserves que l'on est amené à faire quant à l'interprétation et surtout la généralisation des résultats obtenus.

Depuis 1982, mon équipe, composée de médecins, d'anthropologues, et, bien entendu, d'archéologues et d'historiens, travaille sur les nécropoles d'époque ptolémaïque et romaine de l'oasis de Kharga (désert occidental). L'exploration et l'étude de deux nécropoles ont déjà été effectuées, une troisième fait actuellement l'objet de notre travail. La première, celle de Douch, a été explorée par nous pour le compte de l'IFAO à partir de1982 ; située à l'extrême sud de l'oasis, au point de départ de la « piste des quarante jours », qui conduisait au Soudan, l'antique Kysis était à l'époque gréco-romaine une bourgade importante, chef-lieu d'une circonscription administrative, dont on a pu évaluer la population à environ 5000 habitants. La deuxième nécropole est celle d'Aïn el-Labakha, un établissement situé au pied de l'escarpement qui limite l'oasis au nord ; elle a été explorée en 1992-1994 par le Service égyptien des Antiquités. Son nom antique n'est pas connu, mais la présence d'une forteresse romaine, de deux temples, de vestiges d'habitat et de cultures indique une certaine importance. Quant à la troisième nécropole, celle d'El Deir, mon équipe en a entrepris l'exploration, avec l'aval des autorités égyptiennes, en 1998. Il s'agit d'un vaste site, qui n'avait jamais été exploré, et dont on ignore encore le nom antique ; il est établi au pied de l'escarpement nord-est, au débouché de la plus importante des pistes antiques qui reliaient l'oasis à la vallée du Nil. Une grande forteresse y a été édifiée à l'époque romaine tardive, mais la présence d'un établissement beaucoup plus ancien est rendue manifeste par de nombreux vestiges d'habitat, par les traces de vastes parcellaires et par plusieurs nécropoles dont nous pouvons dès maintenant affirmer qu'elles remontent au tout début de l'époque ptolémaïque, voire plus tôt, et qu'elles ont été occupées jusqu'aux IVe - Ve siècles de notre ère.

Ces trois nécropoles sont donc relativement tardives et quelque peu excentriques par rapport à la vallée du Nil, puisque situées « en marge » de l'Egypte, dans le désert occidental. Les informations qu'elles nous apportent me paraissent cependant généralisables aux villages égyptiens de la vallée, et valables non seulement pour cette époque, mais sans doute aussi pour des époques beaucoup plus anciennes. Les gens dont nous nous occupons ne sont pas de grands personnages, ceux dont on expose les corps momifiés et les beaux sarcophages dans les musées. Ce sont les simples gens de la campagne égyptienne, dont le genre de vie n'a sans doute guère changé à travers les siècles et sous des dominations diverses ; ce sont en majorité des paysans et des artisans, avec bien sûr des « notables » locaux, prêtres ou fonctionnaires. En étudiant conjointement leurs restes et le mobilier de leurs tombes, nous nous efforçons de reconstituer leurs modes de vie, leurs activités professionnelles, leurs croyances et pratiques religieuses, et bien entendu leur état de santé et les causes éventuelles de leur mort. C'est une étude comparée des populations antiques de l'oasis de Kharga que nous avons entreprise, une sorte de « paléo-ethnologie ». Sur cette base, il nous est possible d'établir plusieurs faits concernant la mortalité néo-natale. Et nous pouvons en relever un premier signe, indirect, mais important, la surmortalité féminine entre 12 et 40 ans :

- à Douch, sur une soixantaine de momies étudiées, on relève 9 morts féminines pour 3 masculines entre 10 et 40 ans[37] ;
- à Aïn el-Labakha, sur 70 momies étudiées, on relève 10 femmes pour 5 hommes entre 20 et 40 ans.

Il ne faut pas s'étonner, étant donné les mauvaises conditions d'hygiène, et aussi l'absence de médecins spécialistes[38], que les accouchements aient souvent entraîné la mort de la parturiente : cela a été le cas en Europe jusqu'au XIXe siècle. Or il est assez peu probable, lorsqu'une femme mourait en couches, que le nouveau-né ait pu survivre.

Un autre indice intéressant est la présence de stries d'arrêt de croissance (stries de Harris) sur les os longs, qui signalent des périodes de malnutrition, de stress, de mauvaises conditions physiques. A Douch comme à Aïn el-Labakha, un peu plus de 50 % de la population en porte les marques ; or l'étude de la répartition par sexes montre que ces stries sont présentes chez 42 % des hommes, mais 68 % des femmes... On peut imputer cette inégalité à des grossesses précoces et répétées, à des phases d'allaitement prolongées, avec sans doute une alimentation insuffisante ou mal adaptée.

---

37 Dans deux cas au moins, la mort paraît liée à un accouchement : vagin distendu dans un cas, abcès inguinal incisé dans l'autre, probablement révélateur d'une infection post-partum.

38 La médecine égyptienne était renommée et spécialisée, mais il semble bien que seules des sages-femmes (ou tout simplement les femmes de la famille et les voisines) intervenaient lors des accouchements.

L'EXEMPLE DE LA NECROPOLE DE DOUCH[39]

Sur environ 760 sujets exhumés entre 1981 et 1991, environ 300 ont fait l'objet d'une étude anthropologique ; 59 momies ont été radiographiées et étudiées de façon très complète, ce qui paraît constituer un échantillon représentatif. Sur ces 59 momies, il y a seulement 9 enfants au-dessous de 10 ans (soit un peu plus de 15 % de la population) ; un seul est âgé d'1 an à 18 mois, les autres ont entre 4 et 8 ans. Nous avons d'abord pensé que, dans cette population, on n'avait pas l'habitude d'inhumer les nouveau-nés et les très jeunes enfants. Puis, en 1981, on découvrit une tombe (T.19) contenant les restes, à peine momifiés, d'une dizaine de tout-petits enfants, allant de la naissance à environ 2 ans, déposés dans de petites fosses à même le sol de la chambre funéraire ; celle-ci contenait également un matériel funéraire abondant et de bonne qualité (objets en métal et en verre, rares dans les tombes de Douch), bien que bouleversé et endommagé par les pilleurs. Par ailleurs, dans une chambre adjacente, on trouva les corps de deux adultes. Il était clair qu'une tombe d'adultes – à qui était destiné le mobilier funéraire – avait été réutilisée comme sépulture collective de très jeunes enfants ; ceux-ci avaient-ils été enterrés ensemble (ce qui laisserait supposer une épidémie) ou successivement ? Il était impossible de l'établir.



Fig. 2 : Nécropole de Douch (oasis de Kharga). La tombe 73, avec restes de nouveau-nés et de fœtus inhumés à même le sol.
Photo R. Lichtenberg.

Puis, cinq ans plus tard, en 1986, nous avons découvert une autre tombe d'enfants (T.73), sur laquelle une étude anthropologique complète a pu être effectuée (fig. 2). Il s'agit d'une « population » d'une trentaine de sujets, fœtus, nouveau-nés et très jeunes enfants, en assez mauvais état de conservation, probablement non momifiés :

- 1 fœtus de 6-7 mois,
- 1 fœtus d'âge indéterminé,
- 2 fœtus de 8 mois,
- 8 fœtus presque à terme (ou nouveau-nés),
- 4 enfants de 5 à 6 mois,

---

[39] F. Dunand *et al.*, *Douch I, La nécropole de Douch (Oasis de Kharga)*, Le Caire, 1992 (IFAO, Documents de fouilles XXVI) ; un deuxième volume, consacré à l'exploration des tombes 73 à 92, est sous presse à l'IFAO. Cf. aussi F. Dunand, J. L. Heim, R. Lichtenberg, La vie dans l'extrême : Douch, Iᵉʳ s. è. chr. - IVᵉ s. è. chr., in O. E. Kaper (éd.), *Life on the Fringe*, Leiden, 1998, 95-138.

- 7 entre 1 et 2 ans,
- 3 de 2 à 3 ans,
- 2 d'environ 6 ans.

La tombe contenait également les restes squelettiques d'un adulte et les éléments d'un mobilier funéraire de bonne qualité, ayant sans doute appartenu à une femme (peigne, bâtonnet à khôl en ivoire, jolie verrerie, tissus décorés et ajourés) ; mais l'ensemble avait été complètement bouleversé et pillé. Comme dans le cas de la tombe précédente, on avait affaire à une tombe d'adulte, réutilisée pour de très jeunes enfants. La disparité des âges pourrait, ici encore, faire penser à une épidémie ayant entraîné une inhumation collective, rapide et assez sommaire. Pourtant, nous avons retrouvé sur un fragment de crâne les restes d'une toute petite couronne végétale faite de deux tiges tressées : la couronne de justification. Comme si ce nouveau-né devait, lui aussi, pouvoir accéder à l'éternité bienheureuse...

En fait, il semble bien que, « normalement », à Douch, les enfants à partir de 1 an - 18 mois étaient momifiés et enterrés avec leurs parents. Ainsi, dans la tombe T.54, une tombe collective à deux niveaux d'occupation[40], on a trouvé, au niveau supérieur, une famille composée de quatre adultes, un homme et trois femmes, dont l'une, âgée, avait été victime d'une fracture du col du fémur, ainsi que trois petits garçons, deux d'entre eux âgés de 6 à 7 ans, le plus jeune de 12 à 18 mois. L'un des petits garçons, qui présentait une forte embarrure crânienne, avait dû mourir dans une crise d'épilepsie motrice : ses mains étaient crispées, les membres inférieurs marqués de profonds sillons causés manifestement par des bandelettes très serrées, destinées à empêcher les convulsions. Quant au bébé, il présentait une fracture du pariétal ayant probablement entraîné la mort. Il avait conservé un certain volume qui lui donnait l'aspect d'un enfant vivant, aspect que peuvent présenter les momies dites « naturelles » ; il n'est donc pas certain qu'il ait été momifié, mais on lui avait laissé sa parure : deux petites boucles d'oreilles en bronze, dont l'anneau se terminait par une tête de canidé.

Un autre exemple d'inhumation d'enfant nous est offert par la tombe T.92 de Douch[41]. Dans ce cas, l'enfant, âgé de 4 à 5 ans, a été enterré seul, dans une petite fosse en bordure du cimetière. L'aspect du corps est convulsé, une main crispée sur la poitrine, l'autre couvrant l'aine, où une masse paraît correspondre à un abcès péri-appendiculaire : il est mort au cours d'une « crise d'appendicite », et son visage aussi bien que son corps convulsé expriment une grande souffrance (fig. 3).

---

[40] Cf. Dunand *et al.* (*supra* n. 39), 119-126. Cette tombe avait dû être aménagée, à l'origine, pour un seul occupant, qui a été retrouvé en place dans la chambre funéraire ; il avait été l'objet d'une « bonne » momification, accompagnée du rite osirien de l'émasculation (seul exemple observé dans la nécropole de Douch). Probablement ouverte par des pilleurs et abandonnée, la tombe avait manifestement été « récupérée » pour une deuxième inhumation, de caractère familial.

[41] A paraître dans Dunand *et al.* (*supra* n. 39).



Fig. 3 : Nécropole de Douch (oasis de Kharga). Momie d'un petit garçon de 4 à 5 ans (92.1.01), mort probablement dans une crise d'appendicite (époque romaine). Photo R. Lichtenberg.



Fig. 4 : Nécropole d'Ain el-Labakha (oasis de Kharga). Momie bien conservée d'une petite fille d'environ 18 mois (06.1.03). Photo R. Lichtenberg.

L'EXEMPLE DE LA NECROPOLE D'AIN EL-LABAKHA[42]

Sur une population globale que nous évaluons à environ 500 personnes, 62 momies ont été étudiées très complètement, ainsi que des restes squelettiques. La proportion des enfants au-dessous de 12 ans est beaucoup plus importante que dans l'exemple précédent, soit 26 %. Tous étaient momifiés de façon extrêmement soignée et inhumés dans les mêmes tombes, visiblement familiales, que les adultes. Un exemple particulièrement intéressant est celui de la tombe T.6. Sur les 28 sujets qu'elle contenait, 19 étaient en assez bon état pour être radiographiés et étudiés ; parmi eux, il y avait 8 enfants âgés d'1 an à 12 ans, dont une petite fille d'environ 1 an (fig. 4) et un petit garçon de 2 à 3 ans. La cause de leur mort n'a pu être déterminée ; il est probable que beaucoup de jeunes enfants mouraient de maladies infectieuses, qui ne laissent pas de traces apparaissant à la radiographie[43]. Pour quelques autres un diagnostic a été possible : on a décelé une tumeur maligne des voies optiques (gliome du chiasma) chez une fille de 12 ans, une hydrocéphalie chez un petit garçon de 5 ans, une fracture du crâne chez une petite fille de 5 ans et un garçon de 12 ans, une bilharziose chez un garçon de 8 ans, maladie qui n'est peut-être pas la cause de sa mort, mais l'enfant était par ailleurs malingre et porteur de stries de Harris.

On remarquera que, dans la nécropole d'Aïn el-Labakha, on n'a pas retrouvé de restes de nouveau-nés, que ce soit dans les tombes d'adultes ou dans une tombe qui leur aurait été consacrée, comme c'est le cas à Douch. Mais le nombre des tombes complètement explorées est relativement fai-

---

[42] La publication de cette nécropole, sur laquelle mon équipe a travaillé de 1994 à 1998, est actuellement en préparation.

[43] On a pu cependant diagnostiquer une mort par typhoïde chez une petite fille de 7 ans retrouvée dans une tombe de Douch ; cf. Dunand *et al.* (*supra* n. 39), 51-52 et pl. 24.

ble[44]. De ce fait, si l'on dispose de « cas » tout à fait intéressants de maladies et de traumatismes ayant entraîné la mort chez de jeunes enfants, on ne peut proposer aucune conclusion générale sur la mortalité infantile au sein de cette population.

L'EXEMPLE DE LA NECROPOLE D'EL DEIR [45]

L'exploration de cette nécropole a permis, à ce jour, d'inventorier environ 400 sujets dont la plupart ont été étudiés ; la majorité d'entre eux, quoique momifiés, étaient en si mauvais état, du fait des pillages, qu'un petit nombre seulement a pu être radiographié. S'il est trop tôt pour tirer des conclusions d'une exploration archéologique encore loin d'être achevée[46], une donnée ressort avec évidence : les enfants, même très jeunes, étaient inhumés avec les adultes, et cet usage est constaté dans des tombes dont l'occupation remonte certainement à l'époque ptolémaïque. Ainsi, la tombe N1 contenait les corps de quatre adultes, d'un petit enfant d'environ 18 mois et de deux nouveau-nés dont les petits crânes identiques pourraient faire penser qu'il s'agit de jumeaux. Dans la tombe N11, on a retrouvé les restes de huit adultes et de cinq petits enfants, dont un bébé de quelques mois, un autre de moins d'1 an, un autre de moins de 2 ans, un autre de 4 ans. Dans la tombe N18, sur dix-sept occupants, onze étaient des enfants ; dans la tombe E9, on a retrouvé les restes de quatre adultes, un adolescent et deux enfants...



Fig. 5 : Nécropole d'El Deir (oasis de Kharga). L'intérieur de la tombe E35, avec sarcophage d'adulte en calcaire blanc et deux sarcophages d'enfants en terre crue (époque ptolémaïque). Photo R. Lichtenberg.

De notre exploration de trois nécropoles oasites d'époque ptolémaïque et romaine, il ressort, tout d'abord, que les pratiques funéraires concernant les nouveau-nés et les très jeunes enfants ont pu varier d'un site à l'autre : s'ils sont enterrés à Douch dans des tombes collectives qui leur sont réservées, au Deir ils sont placés auprès des adultes dans des tombes familiales

---

44 Une cinquantaine de tombes ont été identifiées par le Service égyptien des antiquités ; le matériel humain a pu être inventorié et étudié complètement dans cinq d'entre elles.

45 L'exploration de cette nécropole est en cours : la première campagne a eu lieu en octobre - novembre 1998, la dernière en décembre 2002.

46 Nous avons, à ce jour, fouillé les 8 tombes du secteur Sud et les 25 tombes du secteur Nord, ainsi qu'une trentaine de tombes du secteur Est, le plus étendu (nous y avons identifié au moins 45 à 50 tombes) ; deux campagnes au moins seront encore nécessaires pour mener à bien notre exploration.

(fig. 5) ; à Aïn el-Labakha, on ne trouve pas de traces de ces petits morts – ce qui ne veut pas dire, évidemment, qu'on ne les inhumait pas. Mais ce qui surtout est clair, c'est que, à partir de 1 an – 18 mois, ils sont traités comme les adultes, et avec beaucoup de soin. Les nouveau-nés ne paraissent pas avoir été momifiés ; c'est le cas de ceux de Douch, dont les petits os fragiles se sont très mal conservés. Mais dès l'âge de 1 an ils sont momifiés, avec parfois des prothèses oculaires (oignon ou ongle destiné à redonner du volume à l'orbite vide) ainsi que des tiges de *gerid* destinées, comme chez les adultes, à solidariser la tête au tronc.



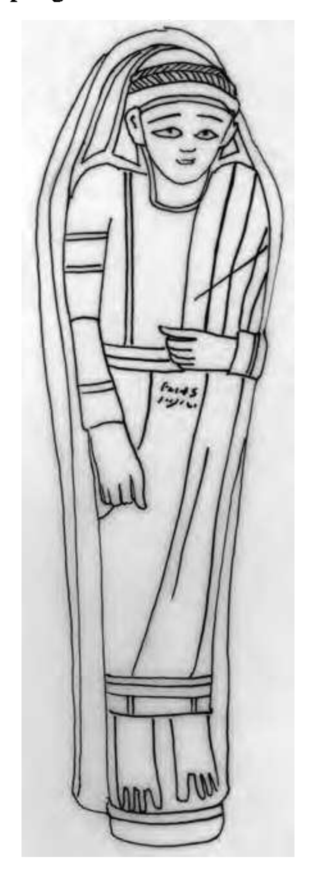
Fig. 6 : Nécropole d'El Deir (oasis de Kharga). Elément de cartonnage d'enfant (collier *ousekh*) trouvé dans la tombe E35 (époque ptolémaïque).
Photo R. Lichtenberg.



Fig. 7 : Nécropole d'Aïn el-Labakha (oasis de Kharga). Momie de très bonne qualité d'un petit garçon d'environ 7 ans (06.1.06) : feuilles d'or appliquées sur le visage, losanges en cuir doré sur les yeux, restes d'un bandeau de cuivre et d'or sur le front.
Photo R. Lichtenberg.

On leur recouvre le visage de feuilles d'or (fig. 6) ; on les pare de bijoux : un petit garçon de 18 mois, à Douch, a des boucles d'oreilles ; un autre de moins de 2 ans, au Deir, a sur la tête un petit bandeau doré ; un autre d'environ 3 ans, à Aïn el-Labakha, a de nombreuses traces d'or sur le visage et un collier de perles. Une petite fille d'environ 4 ans, à Aïn el-Labakha encore, était littéralement couverte de bijoux : un bracelet formé d'un double rang de perles, deux colliers, l'un de cornaline, l'autre fait de perles de verre, de pierres dures et de corail, des boucles d'oreilles en perles déposées près de son visage, et qui appartenaient sans doute à sa mère, car ses oreilles n'étaient pas percées... Comme pour les adultes, on confectionnait pour eux des cartonnages ; nous avons trouvé deux éléments d'un cartonnage d'enfant, d'époque ptolémaïque, dans la tombe E35 d'El Deir (fig. 7), et

plusieurs « boites à pieds » de très petite taille à Douch et à Aïn el-Labakha. Du fait du pillage subi par ces nécropoles, nous n'avons pas retrouvé de cartonnages complets d'enfants. On peut cependant en voir dans divers musées, ainsi celui du jeune Pemsais, âgé d'environ 5 ans (fig. 8), au British Museum, ou celui d'un garçon du même âge (fig. 9), anonyme, conservé à Heidelberg[47]. A l'intérieur de la tombe, on pouvait les placer dans un sarcophage à leur taille, en bois ou en terre ; deux sarcophages d'enfants en terre crue, le visage sommairement modelé, ont été retrouvés aux côtés d'un grand sarcophage d'adulte en calcaire blanc, dans la tombe E35 d'El Deir.



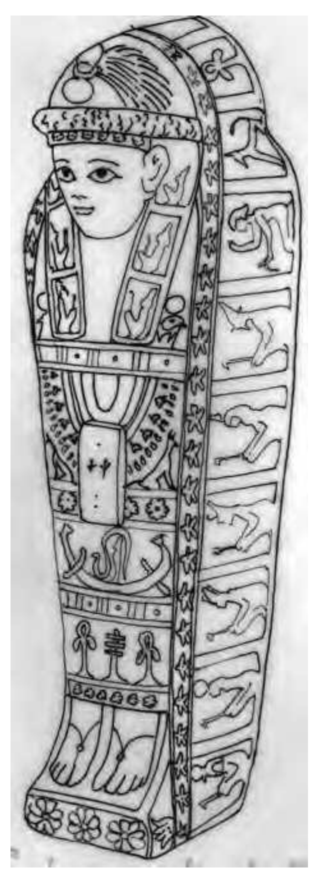


Fig. 8 : Cartonnage du jeune Pemsais. Akhmim. Londres, BM EA 29589. Il doit dater d'une période comprise entre 50 avant J.-C. et 50 après J.-C. Dessin d'après S. Walker, M. Bierbrier (éds), *Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt*, London, 1997, n° 6, 33-34.

Fig. 9 : Cartonnage d'enfant. Oasis de Kharga. Heidelberg, Ägyptologisches Institut der Universität. Ier s. après J.-C. Dessin d'après *Osiris, Kreuz, Halbmond*, catalogue de l'exposition présentée à Stuttgart et Hanovre (1984), Mainz, 1984, n° 136, 164.

47 Heidelberg, Ägyptologisches Institut der Universität ; il provient de l'oasis de Kharga et date du Ier siècle apr. J.-C. Cf. *Osiris, Kreuz, Halbmond*, catalogue de l'exposition présentée à Stuttgart et Hanovre (1984), Mainz, 1984, n° 136, 164.

Il arrivait aussi – mais nous n'en avons encore jamais trouvé d'exemple dans les nécropoles de l'oasis – que l'on place au niveau du visage un portrait peint sur une tablette de bois ou directement sur le linceul.

Certains de ces portraits sont ceux de très jeunes enfants, comme ceux des deux enfants d'« Aline », conservés au Musée de Berlin et provenant de la nécropole de Hawara (fig. 10) : la taille des momies paraît indiquer un âge d'environ 3 ans pour la petite fille, 1 an à 18 mois pour le petit garçon[48]. Il est bien clair que ces portraits, de même que ceux des adultes, correspondent à une catégorie privilégiée de la population égyptienne, celle qui résidait dans des métropoles prospères ; il n'y a probablement guère de chances d'en trouver dans des cimetières de villages...



Fig 10 : L'un des « enfants d'Aline » : portrait d'un bébé d'environ 18 mois, peint *a tempera* sur son linceul ; nécropole de Hawara (Fayoum), fin Ier- début IIe s. apr. J.-C. D'après E. Doxiadis, *Portraits du Fayoum*, Paris, 1995, n°50, p. 64.

Il me paraît donc évident que dans la société égyptienne, aux époques ptolémaïque et romaine – comme certainement plus tôt –, on considérait les enfants avec attention et amour, et que cela transparaît dans le soin apporté à leur préparation à une « deuxième vie » au-delà de la tombe : petit garçon au visage doré, petite fille parée des bijoux de sa mère... Dans cette attention portée à leurs corps morts, on peut voir l'écho de la douleur qui s'exprime dans les inscriptions déplorant leur mort prématurée : « Celui qui écoute mes paroles, son cœur se désolera pour moi, car je suis un petit enfant arraché de force, dont les années ont été abrégées alors qu'il était innocent... »[49] ou encore : « J'ai été chassée de l'enfance trop tôt, je suis trop jeune pour être

[48] Cf. E. Doxiadis, *Portraits du Fayoum*, Paris, 1995, 64, 200, n° 49-50 ; ces portraits, comme celui de leur mère (ils ont été retrouvés dans la même tombe), doivent dater de la fin du Ier siècle apr. J.-C. ; sur les momies des enfants d'Aline, cf. R. Germer, H. Kischkewitz, M. Lüning, Das Grab der Aline und die Untersuchung der darin gefundenen Kindermumien, *AW* 24 (1993), 186-196. Des portraits de très jeunes enfants sont reproduits dans le catalogue de l'exposition de Francfort (1999), K. Parlasca, H. Seemann (éds), *Augenblicke, Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit*, n° 118, 186, 199 (linceul d'enfant conservé au Musée du Louvre, provenant des fouilles d'Antinoé).

[49] Inscription funéraire du petit Thotrekh, fils de Pétosiris, à Touna el Gebel (fin IVe - début IIIe s. av. J.-C.) (trad. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, III, Berkeley - Los Angeles - London, 1980, 52-54).

seule! »[50]. De façon très caractéristique, dans ces inscriptions, la douleur des parents est transposée, attribuée aux enfants eux-mêmes, qui se lamentent de n'avoir pas vécu. Et, bien sûr, on peut voir un signe de l'amour porté aux enfants, du souci de les protéger, dans la multiplication à époque tardive des images du petit dieu Harpocrate, représenté – ce qui n'est guère conforme aux canons traditionnels – comme un gros bébé plein de vie[51]. Mais portait-on autant d'attention aux nouveau-nés qu'aux jeunes enfants ? La différence des traitements, en matière d'inhumation, me frappe ; sans doute on ne se débarrasse pas d'eux, on ne les « jette » pas ; on les inhume, avec peut-être un rituel minimum. En revanche on ne se préoccupe guère de conserver leurs corps pour une autre vie. Si la notion de « personne » a un sens, dans cette société, je dirais que, sans aucun doute, l'enfant est une personne. Mais peut-être pas le nouveau-né, le bébé qui ne peut encore ni marcher, ni parler... Il y a là, en tout cas, une question à laquelle nous ne sommes pas en mesure de répondre[52].

Annexe

PEUT-ON REPRESENTER LA MORT DES ENFANTS ?

La quasi-absence de figuration des enfants morts, dans l'Egypte ancienne, pourrait bien correspondre à un tabou généralisé dans les sociétés anciennes, où cette figuration semble assez exceptionnelle. Dans les sociétés occidentales, ce n'est guère qu'à la fin du Moyen Age, lorsque se développe dans l'iconographie le thème du Triomphe de la Mort, que l'on commence à représenter des enfants, et même des nouveau-nés, emportés avec la même implacabilité que les adultes. Un exemple – mais ils restent assez rares – est présenté par une fresque d'une église normande, datée du XVe siècle, où figurent deux squelettes grimaçants s'emparant du berceau où repose un

[50] Inscription funéraire d'Isenkhebet, Musée de Leyde, V 55, probablement d'Abydos (vers 650-630 av. J.-C.) (trad. Lichtheim, *ibid.* 58-59).

[51] Cf., à ce sujet, les réflexions de D. Montserrat, *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*, London, 1997, 31-36, qui signale en particulier l'importance attachée à la survie des enfants au-delà de la première année (fêtes célébrant le premier anniversaire).

[52] L. Stone, dans ses recherches sur la société anglaise (*The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, London, 1979, 55-57), signale la coutume médiévale qui consistait à donner le même nom à deux enfants vivants de la même famille, comme si on ne s'attendait pas à ce que les deux survivent ; un usage analogue est attesté par les papyrus grecs (et démotiques) d'Egypte, et pourrait être interprété dans le même sens. L. Stone suggère par ailleurs que s'il était fréquent, du XVIe jusqu'au XVIIIe siècle, de donner à un nouveau-né le prénom d'un frère ou d'une sœur mort avant lui, cela paraît bien signifier que le tout jeune enfant n'était pas considéré comme un être ayant une identité propre.

bébé[53]. Au XVIe siècle, on commence à peindre des enfants morts, couchés dans leur lit ; il s'agit probablement d'enfants de grandes familles[54]. A partir du XVIIIe siècle, un témoignage très intéressant est celui des ex-voto. On peut citer, à titre d'exemple, un ex-voto de l'église de Steinbach, dans l'Allgäu (Souabe) où, vers 1730, une statue de la Vierge avait opéré des miracles, et qui était devenue un lieu de pèlerinage (fig 11). L'ex-voto, daté de la fin du même siècle, figure un couple en prière accompagné de trois enfants dont l'un, une fille, est mort, comme l'indique la croix inscrite au-dessus de sa tête, tandis que huit bébés emmaillotés sont représentés, morts, aux pieds des parents : sur onze enfants, ils en avaient perdu huit en bas âge[55]. Ce type d'ex-voto n'est pas rare ; la mortalité infantile, au XVIIIe siècle encore, semble bien avoir été effroyable : sur une liste de 740 enfants recueillis par l'Hospice des Enfants trouvés de Kassel, entre 1763 et 1781, 10 seulement ont atteint l'âge de 14 ans...[56]

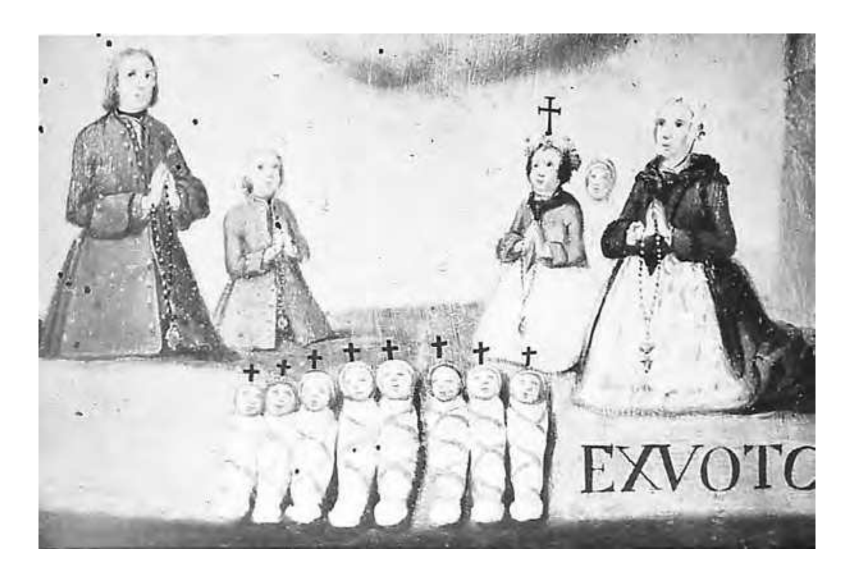


Fig. 11 : Ex-voto de l'église de Steinbach (Souabe) ; fin XVIIIe siècle.
D'après F. Baer, *Votivtafel-Geschichten*, Rosenheim, 1976.

Mais c'est au XIXe siècle que l'évocation de la mort des petits enfants devient un thème répandu sur de multiples supports : peinture, monuments funéraires, images pieuses. Et le daguerréotype, puis la photo, prennent le

[53] Fresque de l'église de Lesley ; cité par P. Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, 1983, fig. 233.
[54] Cf. un portrait d'enfant mort, daté du XVIIe siècle, au Musée de Besançon, cité par Ariès, *ibid.* fig. 296.
[55] Cf. F. Baer, *Votivtafel-Geschichten*, Rosenheim, 1976, 49 ; sur un autre ex-voto, autrichien, on peut lire la prière : « Lieber Gott, acht Kinder sind bei Dir, so schenk das Neunte mir! »
[56] Baer, *ibid.* 48.

relais de la peinture : beaucoup d'albums familiaux, à partir de la deuxième moitié du siècle, contiennent des photos de bébés morts, objets d'une véritable mise en scène[57]. Un tabou avait sans doute été levé, provisoirement pourtant : de nos jours, il semble qu'on ne supporte plus la représentation, picturale ou photographique, d'un mort sur son lit, encore bien moins s'il s'agit d'un enfant.

[57] Cf. Ariès (*supra* n. 53), 253-258, qui reproduit une série d'effigies extrêmement frappantes d'enfants morts, certains à la naissance (fig. 357-361, 371) ; cf. surtout l'étonnant tableau du peintre américain J. Hanks, vers 1840, qui représente une mère morte en couches avec ses deux petits jumeaux (*ibid.* pl. VIII). La remarquable exposition du Musée d'Orsay (Paris, avril-mai 2002), *Le dernier portrait*, présente une série de daguerréotypes d'enfants morts, remontant au milieu du XIXe ; le texte du catalogue souligne très justement le statut de « reliques » de ces images.

Der Weg ins Leben

ERIKA FEUCHT

Bei einer Untersuchung der Vorstellungen der Alten Ägypter zur Entstehung des Kindes muss auf die religiösen Texte zurückgegriffen werden. Die medizinischen geben im Vergleich zu ihnen nur wenig her. Beide sollen daher im Folgenden betrachtet werden.[1]

Die erste Kunde über die Erschaffung eines Wesens in menschlicher Form ist uns in den Pyramidentexten überliefert. Es handelt sich um die in Heliopolis entstandene Lehre der Erschaffung der Welt. In den um 2300 v. Chr. aufgezeichneten, doch auf älteres Schriftgut zurückgehenden Texten wird das erste Götterpaar von dem von selbst aus dem Urgewässer Nun entstandenen Gott Atum durch Masturbation erschaffen. Es heißt von ihm:[2]

> „Er nahm seinen Phallus in seine Faust, damit er einen Orgasmus erreiche, und so wurde das Zwillingspaar Schu und Tefnut geschaffen."

Entscheidend ist der Same des Mannes; aus ihm entsteht das Kind.

Nach einem circa drei Jahrhunderte später aufgezeichneten Sargtext erschafft sich Nun selbst in seinem Herzen:[3]

> „Ich bin derjenige, der ich mich erschaffen habe,
> der ich mich geschaffen habe, wie ich es wünschte gemäß meinem Herzen,"

und die Erschaffung von Schu und Tefnut wird ebenfalls in den Sargtexten weniger drastisch geschildert.[4] Der Verstorbene setzt sich mit dem Gott Schu gleich und spricht:

---

[1] Vorstellungen wie die Schwängerung der untreuen Ehefrau durch Verschlucken eines Splitters ihres in Perseabäume verwandelten Ehemannes (pd'Orbiney 18,5. Übers. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature, II, The New Kingdom*, Berkeley - Los Angeles - London, 1976, 209f.), oder die Schwängerung des Seth durch Verschlucken des Samens des Horus, worauf auf seinem Scheitel eine goldene Scheibe „geboren" wird (pChester Beatty I, 11-12. Übers. Lichtheim, *ibid.*, 220. Vgl. die Geburt der Athena), sollen hier nicht berücksichtigt werden.

[2] *Pyr.* (= K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, I-IV, Leipzig, 1935-1962) 1248a-d. Vgl. auch *CT* (= A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I-VII, Chicago, 1935-1961) II, 3. Grapow, *Grundriss* (= H. Grapow (dir.), *Grundriss der Medizin der alten Ägypter*, I-IX, Berlin, 1954-1973).

[3] *CT* VI, 344.

[4] *CT* I, 337c-338.

„Er (Atum) schuf mich in seinem Herzen
er erzeugte mich mit seiner Achu-Kraft,
er nieste mich aus aus seiner Nase.“[5]

Noch einmal wird die Schaffung des Gottes wiederholt. Diesmal wird betont, dass es vor der Geburt geschah:

„Er (Atum) schuf mich in seinem Herzen,
er schuf mich mit seiner Achu-Kraft,
bevor ich geboren war.“

Im Herzen geschaffen, wird das Kind durch die Achu-Kraft gezeugt, um geboren zu werden. Letzteres wird auch in einem zweiten Sargtext betont:[6]

„... Re-Atum, mein Vater, der mich geboren hat.
Er gab mir seine Ba-Seele, er gab mir seine Achu-Kraft.“

Das Herz spielt auch im Text zur Zeugung der Hatschepsut durch den Gott Amun eine Rolle:[7]

„Da ging er zu ihr sogleich und entbrannte in Liebe zu ihr.Er gab sein Herz zu ihr (*r*), er ließ sie ihn sehen in seiner Gottesgestalt, nachdem er vor sie gekommen war, so dass sie jubelte beim Anblick seiner Vollkommenheit. Seine Liebe ging ein in ihren Leib.“

„Seine Liebe ging ein in ihren Leib“ drückt eindeutig den Begattungsakt aus. Doch bereits davor, als Amun brünstig wurde, gab er sein Herz zu ihr und ließ sie ihn sehen. Das in ihm entstehende Verlangen, das Kind zu schaffen, überträgt Amun auf die Königin, indem er sich sehen lässt. Bevor die eigentliche Begattung stattfindet, ist der Wunsch dazu im Herzen entstanden, genau wie bei Atum im oben zitierten Sargtext.

Zur Bedeutung des Herzens bei der Erschaffung der Wesen ist auf die Götterlehre von Memphis einzugehen. Sie sei, wie auf ihr vermerkt, unter Schabaka, um 700 v. Chr., von einer sehr alten Vorlage abgeschrieben worden. Wie alt die erste Fassung war, ist umstritten.[8] In ihr wird die Erschaffung aller Wesen, selbst des Urgottes Atum, und allen Handelns dem memphitischen Gott Ptah als Vater und Mutter zugleich zugeschrieben. Von der Schöpfung heißt es: Es ist:[9]

---

[5] *qm3.n.f wj m jb.f*
jr.n.f wj m 3ḫw.f
nf3.n.f wj m šrt.f (Var.: n mstj.j msjjt).
Weiter unten im Text (*CT* II, 39) sagt Schu, sein Vater Atum habe ihn in seiner Nase empfangen und er sei aus seinen Nasenlöchern herausgekommen. Vgl. auch *CT* II, 44.

[6] *CT* VI, 177k.

[7] H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden, 1964 (ÄA 10), 42f.

[8] In der Zeit Ramses' II. Zur Auseinandersetzung mit anderen Datierungsvorschlägen vgl. H. A. Schlögl, *Der Gott Tatenen*, 1980 (OBO 29), 110ff. Allerdings begegnet Ptah als Schöpfergott bereits in *CT* VI, 267ff.

[9] Übersetzung nach K. Sethe, *Das Denkmal Memphitischer Theologie*, Leipzig - Berlin - Hildesheim, 1964[2] (UGAÄ 10), 47 und H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)*, Berlin, 1940, 17ff. Zum Nachleben bei Horapollo vgl. A. Erman, *Beiträge zur ägyptischen Religion*, Berlin, 1916

„Ptah-Nun der Vater, der Atum [erzeugte],
Ptah-Naunet – die Mutter, die Atum gebar."

Weiter unten fährt der Text in einer Spaltzeile fort:

[53]Es entstand in dem Herzen in der Gestalt des Atum.
Es entstand auf der Zunge in der Gestalt des Atum."

Die Erschaffung aller Wesen wird in Zeile 54-55 geschildert. Sie geschah:

„indem das Herz denkt alles, was es will,
und die Zunge befielt alles, was sie will.

.....

[56ff.]und so wurden alle Götter erschaffen, Atum und seine Neunheit.
Es entstand aber jedes Gotteswort durch das, was vom Herzen gedacht,
von der Zunge befohlen war,"

und es folgt eine Aufzählung all dem, „was vom Herzen gedacht und von der Zunge befohlen wurde".[10]

Auch im pBremner Rhind, der im 4. Jh v. Chr. wohl nach einer älteren Vorlage aufgezeichnet wurde, sagt Atum, bevor er Schu und Tefnut ausgespuckt habe:[11]

„Ich habe in meinem eigenen Herzen geplant,
und es entstanden viele Gestalten an Wesen,
in der Form von Kindern und in der Form ihrer Kinder."[12]

In einem Text aus der Ptolemäerzeit wird die Erschaffung des Gottes aus den Gedanken des Herzens geschildert,[13] und in einem Text zu Karnak ist Thot:[14]

„Herz und Zunge der geheimen Seele (= Re), die die Erde mit ihren Worten lenkt,die sein (des Re) Herz erdacht und sein (des Re) Mund erbrochen hat."

(AdAW), 1151ff. (= Junker, *ibid.*, 73f.). In einer Naturlehre ist zu lesen: „Es ist so, dass Herz und Zunge über alle Glieder Macht haben, auf Grund der Lehre, dass das Herz in jedem Leibe ist und die Zunge in jedem Munde ist von allen Göttern, Menschen und Tieren, indem das Herz denkt alles, was es will, und die Zunge befiehlt alles, was sie will. Das Sehen der Augen, das Hören der Ohren, das Luftatmen der Nase, sie bringen dem Herzen Meldung. Das Herz ist es, das jede Erkenntnis hervorkommen lässt, die Zunge ist es, die wiederholt, was vom Herzen gedacht wird. Und so werden alle Arbeiten verrichtet und alle Handwerke, das Schaffen der Hände, das Gehen der Füße, die Bewegung aller Glieder nach diesem Befehl (des Herzens)." (Übers. nach Junker, *ibid.*). S. *infra* n. 18 zu pEbers 854a ff., in dem alle Körperteile aufgezählt werden, zu denen das Herz, das mit ihnen durch die Gefäße in Verbindung steht, spricht.

[10] Vgl. auch Erman (*supra* n. 9), 59.

[11] pBremner Rhind 26,24ff.; R. O. Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind* (British Museum No. 10188), Bruxelles, 1933 (BAe III), 60, Übersetzung: *id.*, *JEA* 23 (1937), 172.

[12] *sntj.n.j m jb ʿt.j ḏs.j*
ḫpr ʿš3w ḫprw n ḫprw
m ḫprw n msw m ḫprw n msw.sn.

[13] M. de Rochemonteix, E. Chassinat, *Le Temple d'Edfou*, I, Paris - Le Caire, 1897 (MMAF 10), 289 (= Junker, *supra* n. 9, 46).

[14] Junker (*supra* n. 9), 46.

Eindeutig geht in diesen Beispielen dem Schöpfungsakt durch das Wort, der Gedanke im Herzen voraus. Im Pyramidenspruch ist es allein der Same des Mannes, aus dem die neuen Geschöpfe entstehen. Im Sargtext wird das geistige Erschaffen dem Geburtsakt vorausgeschickt. Durch das Herz und die seelische Kraft *(3šw)* entsteht das Kind und erhält diese Kraft so wie seine Ba-Seele vom Vater, bevor es durch Ausniesen bzw. Ausspucken geboren wird. In der Götterlehre von Memphis geschieht der Schöpfungsakt im Herzen und wird durch Ausspruch vollzogen, d.h. durch das Wort. So ist meines Erachtens auch die Schilderung von der Schöpfung der Hatschepsut zu verstehen. In Liebe entbrannt, entsteht bei Amun der Wunsch zur Zeugung der Thronfolgerin bzw. des Thronfolgers im Herzen, worauf er sich der Königin offenbart und das Kind zeugt.

Die physische Erschaffung durch das Herz selbst wird im Chonstempel von Karnak bei der Zeugung des Gottes Ptah durch das Herz des Amun geschildert:[15]

„Er verband sich mit dem Leib seines Vaters,
damit er die Erde inmitten des Wassers mache.
Das Herz seines Vaters ging in seinen Leib ein, um ihn zu zeugen,
und so entstand..."

Dieter Müller hat auf einen Text aufmerksam gemacht, der auf einer Stele der 13. Dynastie und in ptolemäischer Zeit im Tempel von Edfu überliefert ist. Er sieht die eigentliche Befruchtung durch das Herz nach der Begattung.[16] In diesem Text heisst es:

„Verbinde dein Herz mit dem König, wie das Herz des Horus mit seiner Mutter Isis verbunden wurde, als er sie begattete und das Herz an sie und seine Lenden an ihre Lenden gelegt hatte, ohne aufzuhören."

In diesen Texten ist m.E. nicht nur an eine gedankliche Beziehung zur Zeugung durch das Herz sondern an einen physischen Zusammenhang zwischen dem Herzen und der Zeugung zu denken. So heißt es auch im Chonstempel bei der Zeugung des Ptah:[17]

„Dein Herz kommt mit dem Samen deines Vaters..."

Denn neben diesen philosophisch-theologischen Vorstellungen war sich der Ägypter über den Zeugungsakt im Klaren. Er hat die Entstehung des Samens nicht in den Hoden gesehen sondern im Herzen. Dies geht aus dem medizinischen Papyrus Ebers hervor, in dem alle Körperteile aufgezählt

[15] R. A. Parker, L. H. Lesko, *The Khonsu cosmology*, in J. Baines *et al.* (Hrsg.), *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I. E. S. Edwards*, London, 1988, 170, Tf. 34, Z. 29.

[16] D. Müller, Die Zeugung durch das Herz in Religion und Medizin der Ägypter, *Orientalia* 35 (1966), 252f.

[17] Parker/Lesko (*supra* n. 15), 171 Z. 47.

werden, zu denen das Herz über die Gefäße „spricht". Von den Gefäßen, die vom Herzen zu den Hoden hin führen, heißt es:[18]

> „Es sind zwei Gefäße (vom Herzen) zu seinen beiden Hoden. Sie sind es, die Samen geben."

Mit „sie" können, wie aus den Paralleltexten hervorgeht, nur die Gefäße gemeint sein. Danach müsste der Same, im Herzen entstanden, von den Gefäßen zu den Hoden geleitet werden, wo er nur aufbewahrt wird. Damit wären wir wieder beim Herzen, in dem das Kind entsteht.

Der in den Hoden des Mannes aufbewahrte Same gelangte in den Leib *(ẖ.t)* der Frau bzw. in ihren Uterus (*ḥm.t*, geschrieben mit dem Uterus einer Kuh),[19] der eine Öffnung (wörtlich: einen Mund) hat.[20]

Wie auch wir vom Kind im Mutterleib und nicht im Uterus sprechen, tat es auch meist der Ägypter. Beim Geburtsakt wird immer nur der Leib der Mutter genannt, „in dem sich das Kind befindet", „aus dem es herauskommt", „den das Kind bei der Geburt öffnet", „aus dem das Kind gelöst wird" u.s.w. Vom Uterus als Aufenthaltsort des Embryo ist seltener die Rede, doch erscheinen beide Begriffe nebeneinander in einem Sargtext, in dem Isis von Horus spricht „ im Inneren (dieses) meines Leibes", das andere Mal, „im Inneren (dieses) meines Uterus".[21]

Nachdem Atum das erste Götterpaar geschaffen hat, wird die Zeugung auf natürliche Weise fortgesetzt, wenn es auch in der Götterwelt noch gelegentlich übernatürlich vor sich geht. In der vierten Göttergeneration muss Isis den von seinem Bruder Seth ermordeten Osiris kurzfristig noch einmal zum Leben erwecken, um von ihm den Samen zur Zeugung des gemeinsamen Sohnes Horus zu empfangen:[22]

> „Deine (Osiris) Schwester kommt zu dir, jubelnd aus Liebe zu Dir.
> Du hast sie auf deinen Phallus gesetzt, damit dein Same hervorgehe in sie,"

ein Bild, das im Tempel Sethos'I. in Abydos noch über tausend Jahre später dargestellt wird.[23]

---

[18] pEbers 854i (100,7). S. hierzu Müller (*supra* n. 16), 273. Zu pEbers 854i s. H. Grapow, *Grundriss*, IV, 1, Berlin, 1958, 3 und VI, 2). E. Strouhal, *Ägypten zur Pharaonenzeit*, Tübingen - Berlin, 1994, 12 meint, das Sperma werde von den Knochen durch die Gefäße zu den Hoden geleitet, womit er die weiter unten zu besprechende Vorstellung voraussetzt (s. *infra* n. 37-47). Eindeutig leiten die Gefäße jedoch vom Herzen zu den Hoden.

[19] Hierzu und zum folgenden vgl. Grapow, *Grundriss*, I, 89.

[20] *Ibid.* Anm. 1: Pmag Harris 6,8 und PmedLondon 14,7.

[21] *CT* II, 218 c-d.

[22] *Pyr.* 632a-d und 1635b-1636b.

[23] A. M. Calverley, A. H. Gardiner, *The Temple of King Sethos I at Abydos III*, London - Chicago, 1938, pl. 62a. Vgl. auch M. Münster, *Untersuchung zur Göttin Isis vom Alten bis zum Ende des Neuen Reiches*, Berlin - München, 1968 (MÄS 11), 5, Anm. 84 mit weiteren Verweisen auf spätere Darstellungen sowie in Anm. 83 auf das Osirisbett aus der 13. Dyn.

Weit verbreitet war die Vorstellung, dass das Kind sich aus dem Samen des Mannes entwickelt, wobei der Leib der Mutter nur als Gefäß diente. So heißt es im Hymnus von Amarna vom Sonnengott:[24]

> „der du den Samen sich entwickeln lässt in den Frauen,
> der du Wasser (= Same) zu Menschen machst.“

Die Vorstellung vom Samen, der sich in der Frau entwickelt, die als Gefäß und Nahrungsquelle diente, hat sich bis in die Zeit Diodors erhalten. Er schreibt, dass bei den Ägyptern selbst das Kind einer Sklavin nicht als Bastard angesehen werde, da der Vater als Erzeuger, die Mutter als Ernährerin des Fötus angesehen werde.[25] Das Kind gehöre beiden, womit das Gesetzt begründet wurde, nach dem eine zum Tode verurteilte Schwangere erst nach der Geburt des Kindes hingerichtet werden durfte.[26]

Neben dieser Vorstellung, dass das Kind nur im Leib der Mutter heranreife, war dem Ägypter offensichtlich bereits früh bekannt, dass auch die Mutter an der Entwicklung des Kindes beteiligt ist. Isis wurde zwar durch den in sich aufgenommenen Samen ihres ermordeten Gatten geschwängert, doch ist sie nach den Sargtexten an der Entwicklung des Kindes mitbeteiligt. Sie formt den Samen und gibt ihm die Gestalt des Kindes:[27]

> „Ich bin Isis, die Schwester des Osiris....
> Sein Same ist im Innern meines Leibes.
> Ich habe zusammengefügt *(ṯz)* die Gestalt des Gottes im Ei,
> als meinen Sohn, der der Götterneunheit vorsteht.“

Eindeutig wird der Mutterleib nicht nur als Gefäß betrachtet, in dem der Same zum Menschen heranreift. Isis wirkt an der Gestaltung des Kindes mit. Hier wie auch in den folgenden Texten ist die Sprache vom Zusammenfügen *(ṯz)* des Kindes im Ei bzw. Leib. Sollte hier bereits an ein Vereinigen des Samens mit einem nicht näher bestimmten Bestandteil der Mutter zur Zeugung gedacht sein ? Auch Schu weist der Mutter eine Beteiligung an der Formung des Kindes zu, die ihm allerdings noch nicht zuteil geworden war, wenn er von „geschaffen im Ei“ und „Zusammenfügen im Ei“ spricht:[28]

---

24 Übersetzung nach J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Freiburg, 1999, Nr. 92, S. 218; M. Sandmann, *Texts from the Time of Akhenaten*, Bruxelles, 1938 (BAe VIII), 94, 10ff (= Z. 6ff.).

25 Diodor I, 80, 3ff.

26 Diodor, I, 77,7 ff. In China wurde die Hinrichtung einer zum Tode verurteilten Frau erst 100 Tage nach der Geburt des Kindes vollzogen (für diesen Hinweis danke ich Gudula Linck-Kesting). Vgl. auch den Beitrag von M. Hirt: nach römischen Recht des 2.-3. Jh. durfte eine Schwangere weder gefoltert noch getötet werden, da sie das Kind des Vaters trug.

27 *CT* II, 211d ff.: *jw mtw.f m ẖnw ẖt.j*
ṯz.n.j jrw nṯr m swḥt
m z3.j ẖntj psḏt.“

28 *CT* II, 3f.: *n qd.j m ẖt*
n ṯz.j m swḥt
n jwr js jwrt (N msj js msjjt)
jšš n wj tm m jšš n r3.f ḥnʿ snt.j Nwt
Auch Atum hat laut *CT* VI, 270 den Samen zusammengefügt.

> „Nicht wurde ich geschaffen im Leib,
> nicht wurde ich zusammengefügt *(ṯz)* im Ei,
> nicht wurde ich empfangen von der Schwangeren (var.: nicht wurde ich geboren von der Gebärerin),
> ausgespuckt hat mich Atum mit seiner Spucke aus dem Mund zusammen mit Nut.“

Neben der Bezeichnung des Embryos als „der im Leib befindliche“ gab es die Bezeichnung „der im Ei befindliche“. Die Vorstellung „aus dem Ei entstehen“ oder, wie es vom Pharao heißt, er sei „bereits im Ei zum König bestimmt“, d.h. er sei der legitime Nachfolger, hatte sein Vorbild im Vogelei, in dem er beschützt wie das heranwachsende Küken war. So gleitet auch der Sistrumspieler, Sohn des Re, zwischen den Schenkeln seiner Mutter Hathor heraus, nachdem er das Ei zerbrochen hat.[29] Dass der Ägypter jedoch einen Zusammenhang zwischen dem Samen und der Befruchtung des Eis gesehen hat, darauf weisen Texte und Darstellungen, auf die E. Graefe aufmerksam gemacht hat.[30] Sie geben die Befruchtung des Eis bildliche wieder. Die Aufzeichnungen des Leidener Amunspapyrus schildert die Entstehung des Schöpfergottes, indem er sich durch seinen Samen in sich selbst erschafft,[31]

> „der seinen Samen mit seinem Leib zusammenfügt *(ṯz)*,
> um sein Ei im Geheimen entstehen zu lassen,“

und bei der Erschaffung der Welt wird Amun-Re im Chonstempel in Karnak genannt:[32]

> „Vater des Samens, Mutter des Eis.“

Amun wird gleichgesetzt mit Ptah, der das Urei geschaffen hat:[33]

> „Er befruchtete das Ei (wörtl.: sein Same ist hin zu - *r* - dem Ei) und die Acht entstanden in ihm.“

Ptah wird genannt: „Ptah, der das Ei schuf, der aus dem Urozean hervor ging,“[34] und eine Darstellung aus dem späten Neuen Reich oder später zeigt den Schöpfergott „Ptah, der von selbst entstand“ in Gestalt eines Käfers mit

---

[29] *CT* IV, 181.

[30] E. Graefe, Phallus und Ei: Ptah als Urgott. Das Fragment einer magischen Stele der Bibliothèque Humaniste et Municipale de Sélestat, in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (Hrsg.), *The Egyptian Religion. The Last Thousand Years, GS Quaegebeur*, I, Leuven, 1998 (OLA 84), 118ff. mit Pl. I. Es sei daran erinnert, dass erst 1827 Klaus Ernst von Baehr die Eizelle des Säugetiers entdeckt hat.

[31] pLeiden I 350, II, 27 = *ṯz m3jj<.t>.f ḥnʿ ḏt.f*
r sḫpr swḥt.f m ẖnw št3w
Graefe, *ibid.* 121 mit Hinweise auf J. Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, Leiden, 1947 (*OMRO* 8), Tf. II und IV, 10-11 : „Ich bin er, der sein Ei selbst bildete..., der seine Schönheit zeugte, göttlicher Gott, der sich selbst schuf.“

[32] Parker/Lesko (*supra* n. 15), 169 Tf. 34, Z. 3: *jt n ṯ3j mwt n swḥt.*

[33] *Ibid.* 170 u. Tf. 35, Z. 13: *mtwt.f r swḥt psḏt m ẖnw n.s.*

[34] *Ibid.* Z. 27.

menschlichem Kopf und Atefkrone, der einen Schen-ring zieht und mit seinem Phallus, der rechts aus seinem Körper herauskommt, ein Ei befruchtet (Abb.1).[35]

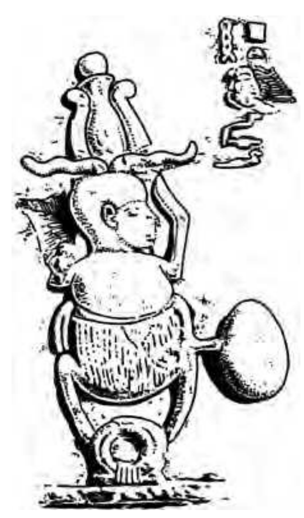


Abb. 1: Ptah befruchtet das Ei in Selbstzeugung.

Auch in späteren Texten erfahren wir, dass beide Elternteile an der Entwicklung des Kindes beteiligt waren.[36] Im pJumilhac aus dem 3. Jh. v. Chr. heißt es, die Knochen des Kindes entständen aus dem Samen des Vaters, Haut und Fleisch aus der Milch der Mutter:[37]

> „Was anbetrifft sein Fleisch und seine Haut, (sie) hat seine Mutter mit ihrer Milch (geschaffen).
> Was anbetrifft seine Knochen, (sie existieren) dank des Samens seines Vaters."

Diese Vorstellung geht auf eine ältere zurück, die uns erstmals im Amunstempel von Hibis aus der Perserzeit überliefert ist. Hier erfahren wir bereits, dass der Same aus den Knochen des Vaters komme.[38] In ptolemäischen Texten[39] wird ebenfalls erwähnt, dass aus dem Samen die Knochen des Kindes entstehen bzw. dass der Same in die Knochen des Kindes übergehe. Ich zitiere einige aus der Vielzahl der Beispiele, auf die Sauneron aufmerksam gemacht hat.[40] Auf dem Tor des Euergetes ist Chons derjeni-

---

35 Stele in der Bibliothèque Humaniste et Municipale de Sélestat. Graefe verweist auf weitere Beispiele dieser Darstellung auf der Metternichstele, auf zwei Horusstelen im Puschkin-Museum und auf einer Stele in Turin. Für die Zeichnungen der Abb. 3. 4. 5 und 6 danke ich Susanne Michels.

36 Zum Folgenden vgl. E. Feucht, *Das Kind im Alten Ägypten*, Frankfurt - New York, 1995, 93ff.

37 pJumilhac XII, 24; J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, 124 mit S. 180, Anm. 366 zu XII, 24.

38 H. E. Winlock, *The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis*, III, New York, Tf. 32, Z. 16f.; S. Sauneron, Le germe dans les os, *BIFAO* 60 (1960), 20; J. Yoyotte, Les os et la semence masculine. A propos d'une théorie physiologique égyptienne, *BIFAO* 61 (1962), 142.

39 Sauneron, *ibid.* 19ff.

40 Sauneron, *ibid.* 21f.

ge,[41] „der den Samen in den Knochen schafft *(qm3)* im Innern des Eis“, und in Edfu ist es Chnum,[42] „der den Samen in den Knochen (und ?) in dem Leib zusammenfügt *(ṯz)*.

Im Mammisi von Dendera wird Chnum angeredet:[43]

„Du bist es, der das Küken leben lässt im Innern seines Eis
und den Samen in den Knochen zusammenfügt *(ṯz)*.“

Wie Yoyotte nachgewiesen hat, ist diese Vorstellung von griechischen Autoren übernommen worden und hat sich bei einigen afrikanischen Stämmen erhalten.[44] Die Autoren Hippon von Samos, Alkmeon von Kroton und Platon erwähnen, dass die Knochen aus dem männlichen Samen gebildet werden, das Fleisch von der Frau,[45] und nach Vorstellung der afrikanischen Stämme der Vendas, Herero, Kongolesen und Achantis erhält das Kind Fleisch und Blut von der Mutter, Knochen und Organe des Empfindens vom Vater.[46] Yoyotte vermutet hierin eine hamitische Vorstellung, die in die vorgeschichtliche Zeit Ägyptens zurückgehen mag.[47]

Ob bereits eine weitere Vorstellung, dass das Herz, Sitz von Gefühl, Charakter und Verstand, von der Mutter stamme, in den Pyramidentexten vorweggenommen ist, wie Dieter Müller behauptet,[48] möchte ich offen lassen. Denn hier wird die göttliche Mutter Nut zur Wiedererweckung dem verstorbenen König seinen Kopf bringen, seine Knochen sammeln, seine Glieder zusammenfügen und ihm sein Herz bringen.[49] Als Mutter des Königs fügt *(ṯz)* Nut seinen Körper zusammen und bringt ihm sein Herz. Deutlich ist neben den Knochen und den Gliedmaßen der Besitz des Herzens für die Wiederbelebung des Toten notwendig. In den Sargtexten wird dann klar der Gedanke, dass das Herz von der Mutter stammt, ausgesprochen:[50]

„Es wird dir das Herz gegeben, das du von deiner Mutter hast.
Das Herz, das in den Leib gehört.“

Der Gedanke wird später in das Totenbuch übernommen:[51]

---

41 *Urk* VIII (= K. Sethe, Thebanische Tempelinschriften aus der griechisch-römischen Zeit, in O. Firchow, *Urkunden des Ägyptischen Altertums*, VIII, Berlin, 1957), Nr. 122,1.

42 E. Chassinat, *Le Temple d'Edfou*, III, Le Caire, 1929 (MMAF 20), 114.

43 F. Daumas, Sur les chants liturgiques des Mammisis de Dendara, *RdE* 8 (1951), 37,1,6.

44 Yoyotte (*supra* n. 38), 146, Anm. 1.

45 J. Rostand, *La formation de l'être. Histoire des idées sur la génération*, Paris, 1939, 17, 10f. und 23.

46 H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Les langues et les civilisations*, Paris, 1948.

47 *Ibid.*

48 D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlin, 1961, 249.

49 *Pyr.* 828ff.

50 *CT* I, 56. In diesen Zusammenhang gehört vermutlich auch *Pyr.* 1640 und *CT* I, 80 l: „Ich bringe dir dein Herz in deinen Leib, wie Horus das Herz seiner Mutter gebracht hat, wie Isis (*Pyr.* zu ergänzen: sie) das Herz ihres Sohnes Horus gebracht hat.“

51 *Totenbuch*, Kapitel 30B und 64. S. hierzu E. Feucht, *Nichtkönigliche Pektorale*, Wiesbaden, 1971 (ÄA 22), 253ff. und M. Malaise, *Les scarabées de coeur dans l'Egypte ancienne*, Bruxelles, 1978 (MRE 4).

„(Oh) Herz meiner Mutter, (oh) Herz meiner Mutter
(oh) mein Herz meiner jetzigen Gestalt,
stehe nicht auf gegen mich als Zeuge,
widersetze dich mir nicht im Gericht,
übe deine Feindschaft nicht vor dem Wägemeister gegen mich aus."

Es ist also das Herz, das die im Leben begangenen Taten des Verstorbenen kennt, eine Vorstellung, die bereits in den Sargtexten überliefert ist.[52] In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf die Götterlehre von Memphis verwiesen, in der wir erfahren haben, dass die Schöpfung im Herzen des Gottes Ptah geschah, d.h. das Herz der Sitz des Verstandes, des schöpfenden Gedankens ist. Es hat selbst im Totengericht noch die Entscheidung, ob der Verstorbene auf ewig vernichtet werden soll oder im Jenseits weiterleben kann. Und dieses, das Leben des Menschen im Dies- wie im Jenseits bestimmende Herz stammt von der Mutter ab.

Bereits im Mutterleib als lebendes Wesen angesehen, wird das Kind in den Schutz einer Gottheit gestellt. Um Horus vor den Nachstellungen seines Onkels zu sichern, verspricht der Urgott Atum der Göttin Isis:[53]

„Du bist schwanger und verborgen, oh Mädchen!
Du wirst gebären, da du für die Götter schwanger bist.
...
Möge der Schuft, der seinen Vater erschlagen hat, nicht kommen,
damit er nicht das Ei im Innern in seinem frühen Stadium zerbreche.
Es wird ihn vor ihm bewahren der Groß-an-Zauber."

Sich vor den Nachstellungen des Seth verbergend, der seinem Neffen das Erbe entrissen hat, versteckt sich Isis in den Marschen des Deltas, bringt dort ihr Kind zur Welt und zieht es groß, bis es auszieht, um seinen Onkel zu stellen.

An anderer Stelle behauptet Atum, dass Schu für den Menschen, der im Ei im Mutterleib ist, sorge.[54] Und besonders schön wird die Sorge Atons um das Menschenkind im Amarnahymnus geschildert:[55]

„...der den Samen sich entwickeln lässt in den Frauen,
der Wasser zu Menschen macht;
der den Sohn am Leben erhält im Leib seiner Mutter
und ihn beruhigt, indem er seine Tränen stillt.
Amme im Mutterleib,
der Luft gibt, um alles zu beleben, was er geschaffen hat.
Wenn er herabkommt aus dem Leib,
um zu atmen (?) am Tag seiner Geburt,

52 *CT* VI, 344f. Über das Herz möchte der Tote Macht erlangen, damit es nicht im Jenseitsgericht gegen ihn aussagt.
53 *CT* II, 217c-218a.
54 *CT* II, 33.
55 Übersetzung nach Assmann (*supra* n. 24), 218, Nr. 92; M. Sandmann, *Texts from the Time of Akhenaten*, Bruxelles, 1938 (BAe VIII), 94, 10ff (= Z 6ff.).

dann öffnest du seinen Mund zum Sprechen (?)
und sorgst für seinen Bedarf."

In ptolemäischer Zeit wird dem Gott Chnum sowie Ptah-Tatennen die Sorge um das Ungeborene und eine rechtzeitige Geburt unter geringen Schmerzen zugeschrieben. Nachdem er es in den Mutterleib gelegt und im Uterus aufgezogen hat, hat er es 10 (aus 28 Tagen bestehende Mond-)Monate versorgt.[56]

„Er (Chnum-Re) lässt die Frauen niederkommen, wenn ihr Leib seine Frist erreicht hat, (...)
um zu öffnen[...] nach seinem Belieben;
er verringert das Leiden nach seinem Willen,
lindert die Schmerzen und lässt die Kehle atmen,
um das ‚Küken' zu beleben im Mutterleib."

Auch Ptah-Tatennen:[57]

„hat das ‚Küken' ernährt im Mutterleib bis zu seiner Frist,
und hat es seine Mutter ausstossen lassen zur rechten Zeit:"

Als Schwangerschaftsdauer werden zwischen 271 und 294 Tage genannt. Auf einem Sarg in Berlin heißt es:[58]

„Deine Mutter trug dich bis zum 1. Tag des 10. Monats."

Bei einem ägyptischen Monat von 30 Tagen kämen wir hier auf 271 Tage. In einem Ehevertrag wird eine Prüfzeit von 275 Tagen aufgeführt, um festzustellen, ob die Braut schwanger sei oder nicht.[59] Da die Zeit von der Befruchtung bis zur Geburt 269 Tage bzw. vom 1. Tag nach der letzten Menstruation bis zur Geburt 282 Tage beträgt, sind das recht gute Beobachtungen.

Dem Ägypter war der Zusammenhang zwischen Ausbleiben der Monatsblutung und einer Schwangerschaft wohl bekannt. Dies geht sowohl aus medizinischen[60] wie religiösen Texten hervor. So ist der Gott:[61]

„Chnum, der männliche Begatter,
der die Frauen schwanger werden lässt,
und ihre Monatsblutungen aufhören lässt im rechten Augenblick."

Zum Feststellen, ob eine Frau schwanger werden würde oder nicht, gab es verschiedene Methoden. So sollte der unter der Frau durch Räucherungen

---

[56] Sauneron, *Esna*, III, Text 250, 8. Übers. *id. Esna*, V, 95, hier nach Assmann (*supra* n. 24), 145A, 16. Vgl. auch Sauneron, *Esna* III, Text 366, 3, Übers. *id.*, *Esna*, V, 164 (§ 16).
[57] *Id.*, *Esna*, III, Text 250, 14. Übers. *id.*, *Esna*, V, 104, hier nach Assmann (*supra* n. 24), 145B, 13.
[58] Erwähnt Strouhal (*supra* n. 18), 15.
[59] oStraßburg erwähnt von Strouhal (*supra* n. 18), 15.
[60] Grapow, *Grundriss*, III, 16f. (pEbers 797, 94, 10f und pTurin P+R 121,10).
[61] Sauneron, *Esna*, III, Text 277, 3. Übers. *id.*, *Esna*, V, 209 mit Anm. auf S. 211.

erzeugte Geruch oder der Geruch von in der Vagina eingeführtem Knoblauch zum Mund wieder herauskommen.[62] Ähnliche Untersuchungen führt auch Hippocrates an.[63] War das nicht der Fall, so war die Verbindung gestört, und die Frau konnte nicht schwanger werden. Oft zitiert ist die sich über die Griechen und Römer bis in die heutige Zeit,[64] doch bereits auf einem ägyptischen medizinischen Papyrus verzeichnete Methode, festzustellen, ob eine Frau schwanger ist oder nicht:[65]

> „Ein anderes Feststellen *(m33)*, dass eine Frau gebiert (oder) dass sie nicht gebiert:
> Gerste (und) Emmer, es befeuchtet die Frau (sie) mit ihrem Harn jeden Tag .....
> Wenn sie (beide) wachsen, so wird sie gebären. Wenn die Gerste wächst, bedeutet es ein männliches Kind.
> Wenn der Emmer wächst, bedeutet es ein weibliches Kind.
> Wenn sie nicht wachsen, so gebiert sie nicht.“

Moderne Untersuchungen haben ergeben, dass auf diese Weise eine Schwangerschaftsbestimmung zwar möglich ist, das Geschlecht jedoch nicht vorausgesagt werden kann.[66]

Daneben hat der Ägypter bereits einige richtige Schwangerschaftsbeobachtungen gemacht. So beobachtete er, dass die Brüste anschwellen, dass die Schwangere zum Erbrechen neigt, dass ihre Gesichtszüge weicher werden, sie Schwangerschaftsflecken auf der Haut bekommt und dass die vom Nabel hoch führende linea alba sich während der Schwangerschaft braun färben kann. Möglicherweise hat er die Vergrößerung der Gebärmutter durch Abtasten feststellen können.[67]

Vor Fehlgeburten versuchte man die Frau durch Zauber, Mischungen aus Zwiebel und Wein oder aus Blättern und Früchten von bestimmten Pflanzen, Ölen und Honig, die man in ihr Genital goß, zu bewahren, oder man verstopfte das Genital. Gegen Schwangerschaftsstreifen rieb sie ihren Bauch mit Öl ein.[68]

Bereits im Mutterleib wird das Kind als lebendes Wesen angesehen. Im oben zitierten Sargtext ordnet Atum den Schutz des Kindes im Leib der Isis durch den Groß-an-Zauber an, um ihn vor dem ihn nachstellenden Seth zu

---

[62] pCarlsberg IV, 1,x+4 - x+6 (Grapow, *Grundriss*, III, 273).

[63] S. u.a. hierzu P. Ghalioungui, *Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, London, 1963, 126.

[64] G. Ebers, Wie Altägyptisches in die europäische Volksmedicin gelangte, *ZÄS* 33 (1895), 1ff.; Ghalioungui, *ibid.* 127.

[65] Berlin 3038, 199 (Rs. 2,2-5) s. Grapow, *Grundriss*, III, 275.

[66] P. Ghalioungui, S. Khalil, A. R. Ammar, On an ancient Egyptian method of diagnosing pregnancy and determining foetal sex, *Medical History* 7 (1963), 241ff. und R. Germer, *Untersuchungen über Arzneipflanzen im Alten Ägypten*, Diss. Hamburg, 1979, 143ff. Vermutlich spielt das Geschlecht des Getreides hierbei eine Rolle, denn Emmer *jt* = masc., Gerste - *bdt* = fem.

[67] Feucht (*supra* n. 36), 98ff. Zu einer anderen Deutung der letztgenannten Diagnose vgl. B. Rothöhler, Die Bedeutung des „medizinischen Verbums“ *nhqq*, *ZÄS* im Druck.

[68] Grapow, *Grundriss*, IV, 1, 278ff.

beschützen.[69] Im Amarnahymnus ist Aton derjenige, „der den Samen sich entwickeln lässt in den Frauen“, „der den Sohn am Leben erhält im Leib seiner Mutter“. Ganz ähnlich wird später Chnum bezeichnet als derjenige, „der das Küken im Innern des Eis leben lässt,“ oder Schu, „der weiß, wie er den im Ei im Mutterleib ernährt.“[70] Doch Aton ist noch mehr. Er ist derjenige, der den Sohn im Mutterleib „beruhigt, indem er seine Tränen still.“ Eindeutig werden hier dem Fötus bereits seelische Empfindungen zugeschrieben. Er vergießt bereits Tränen, wenn wir auch nicht von einem „fötalen Drama“, mit dem das „Seelenleben im Mutterleib beginnt“, wie deMause sprechen wollen.[71] Inzwischen ist allgemein akzeptiert, dass sich das seelische Befinden der Mutter auf den Fötus auswirkt.

Dass der Ägypter den Fötus als lebendes Wesen ansah, beweisen auch Fötenbestattungen, die auf Friedhöfen von neolitischer bis in römische Zeit gefunden worden sind.[72] In Maadi wurden Föten innerhalb der Siedlung, mehrere Monate alte Kinder außerhalb der Siedlung bestattet.[73] Auf Elephantine kamen Bestattungen von Föten und Kindern im Mittleren und Neuem Reich in noch benutzten und in aufgegebenen Häusern zum Vorschein.[74] Sie wurden in Töpfen, aber auch in der ausgehöhlten Holzfigur des Schutzgottes Bes[75] oder in einem Kasten in Stelenform[76] beigesetzt. Ein weiteres lag auf dem Rücken eines bereits weit im Zersetzungsvorgang fortgeschrittenen mumifizierten Kindes.[77] Am bekanntesten sind die beiden im

---

[69] *CT* II, 217c-218a.

[70] *CT* II, 33.

[71] Ll. deMause, *Die fötalen Ursprünge der Geschichte, Grundlagen der Psychohistorie*, Frankfurt a.M., 1989, 230ff. Er sieht vor allem die Einflüsse der negativen Erfahrungen der Mutter während der Schwangerschaft sowie die nachlassende Ernährung durch die Plazenta im letzten Schwangerschaftsstadium, die sich auf das Kind negativ auswirken. Zur Auseinandersetzung hiermit, vgl. E. Hermsen, Regressus ad Uterum, Die embryonale Jenseitssymbolik Altägyptens und die prä- und perinatale Psychologie, *The International Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine* 5 (1993), No. 3, 361-382.

[72] Feucht (*supra* n. 36), 128 mit Anm. 632. Vgl. ferner zur Bestattung von Föten und Kleinkindern im Siedlungsbereich C. v. Pilgrim, Stadt und Tempel von Elephantine, 19./20. Grabungsbericht, *MDAIK* 49 (1993), 168 mit Anm. 123. *Id.*, Elephantine XVIII, Untersuchungen in der Stadt des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit, Mainz, 1996 (AV 91), 34 ff. und Anm. 84 mit weiteren Hinweisen auf Kinderbestattungen, sowie 42, 132f., 137f., 165. 174. S. a. M. Bommas, Stadt und Tempel von Elephantine 21./22. Grabungsbericht, *MDAIK* 51 (1995), 145 Abb. 18 und 146. Für diese Hinweise danke ich Martin Bommas.

[73] K. G. Beck, St. Klug, in V. Ibrahim Rizkana und J. Seeher (hrsg.), *Predynastic Cemeteries of Maadi and Wadi Digla, Maadi IV*, 1990 (AV 81), 153ff. Vgl. zu weiteren Beispielen Feucht (*supra* n. 36), 124-134.

[74] Pilgrim (*supra* n. 72) und T. Schmidt-Schultz, M. Schultz, Erste Ergebnisse der osteologischen Untersuchungen an den menschlichen Skelelettfunden der 16.-20. Kampagne, *MDAIK* 49 (1993), 183ff.

[75] BM 52889 = W. R. Dawson, P. H. K. Gray, *Mummies and Human Remains, Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum*, London, 1968, 40 Nr. 70. E. R. Ayrton *et al.*, *Abydos III*, London, 1904 (EEF 25), 52 u. pl. XXVIII, 5-6 (3. Zw.Zt.). C. Gaillard, L. Loret, *La Faune momifiée de l'ancienne Egypte*, II, Lyon, 1905, fig. 83-84 - vier 50 cm hohe ausgehölte Holzstatuen des Bes. S. hierzu auch Feucht (*supra* n. 72) und V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993, 77.

[76] F. Drilhon, Un fœtus humain dans un obélisque égyptien en bois, *Archéologie et médecine, VII*èmes *rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, Octobre 1986*, Juan-les-Pins, 1987, 515f. (für diesen Hinweis danke ich Véronique Dasen).

[77] Gaillard/Loret (*supra* n. 75), 201f.

Grab des Tutanchamun gefundenen balsamierten Föten, sieben und fünf Monate alt,[78] die zu verschiedenen Spekulationen Anlass gegeben haben.

Hatte das Kind mit Hilfe allerlei Zaubers die Reife im Mutterleib erreicht, so kam die Frau im vorderen Teil des Hauses, dessen Wände mit Darstellungen von Schutzgottheiten wie Bes oder Thoeris bemalt waren, oder in einer Laube nieder (Abb. 10).[79] Das Haar wurde der Niederkommenden gelöst,[80] und Zauber und Magie halfen die Geburt zu beschleunigen und gut verlaufen zu lassen. Ist das Kind überfällig, so wird die Gebärende mit Isis gleichgesetzt, die den Göttern kosmische Unruhen androht. Mit den aus Nilpferdzahn geschnitzten, gebogenen sog. Zaubermessern oder Apotropaia, auf denen allerlei Dämonen eingeritzt waren, wurde wohl ein Kreis um die Gebärende gezogen, wie es in Afrika beobachtet wurde.[81] Die Laube, die in ptolemäisch-römischer Zeit in den sog. Mammisi – Tempel, in dem das göttliche Kind geboren wurde – nachgeahmt wurden, bestand wohl ursprünglich aus Rohr und Schilfmatten, die im Garten oder auf dem Dach eines Hauses aufgerichtet wurden. Bereits im Alten Reich haben wir in Gräbern Darstellungen von ihr, und aus dem Neuen Reich sind uns Ostraca erhalten, auf denen sie aufgemalt war.



Abb. 2: Hieroglyphe der Gebärenden.

Der Geburtsvorgang, der mit „auf die Erde legen“ *(rdjt r t3)* bzw. mit „gebären“ *(msj)* bezeichnet wird, fand in Hockstellung statt.[82] Dabei konnte die Frau ihre Füße auf zwei oder vier Ziegel stellen, wodurch genügend Raum bis zum Boden gegeben war, in dem die Hände der Geburtshelferinnen das Kind in Empfang nehmen konnten *(ḥms ḥr dbt)* (Abb. 2).

---

78 F. F. Leek, *The Human Remains from the Tomb of Tut'ankhamun*, Oxford, 1972 (TTSO V), 21ff.

79 Zur Darstellung der Laube : E. Brunner-Traut, Die Wochenlaube, *MIO* 3 (1955), 15ff.; dies., *Die altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraca) der deutschen Museen und Sammlungen*, Wiesbaden, 1956, 67ff. u. Tf. 3 Nr. 67 u. 71; J. Vandier d'Abbadie, *Catalogue des Ostraca figurées de Deir el-Médineh (2001-2733)*, Le Caire, 1937 (DFIFAO 2 1-2), 69-80; ders., *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Médineh (2734-3053)*, Le Caire, 1959 (DFIFAO 2, 3-4), 187-9 und H. Altenmüller, Geburtsschrein und Geburtshaus, in P. der Manuelian, R. E. Freed, *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, Boston, 1996, 27ff. Zu Darstellungen in Häusern von Amarna und Deir el-Medineh s. B. J. Kemp, Wall-paintings from the Workmen's Village at el-Amarna, *JEA* 65 (1979), 52f.

80 Brunner-Traut, *ibid.*, 27. Zum Lösen sämtlicher Knoten in den verschiedenen Kulturen vgl. E. Staehelin, Bindung und Entbindung, *ZÄS* 96 (1970), 136ff.

81 Mündliche Mitteilung von Mohamed Saleh, dem ich dafür danke. Dieser Gedanke wurde bereits von W. C. Hayes, *The Scepter of Egypt*, I, Cambridge Mass., 1959, 248f. geäußert, aber von H. Altenmüller, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*, Rottweil, 1965, 185f. m. E. zu Unrecht verworfen. Vgl. auch der., *WdO* 14 (1983), 37f. und *Ein Zaubermesser des Mittleren Reichs*, Hamburg, 1986 (SAK 13), 26f.

82 Vgl. hierzu die Überlegungen von Staehelin (*supra* n. 80), 129f.



Abb. 3: Ländlicher Gebärstuhl.

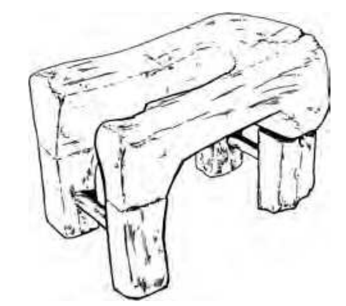


Abb. 4: Gebärstuhl aus TT 253 (18. Dynastie).

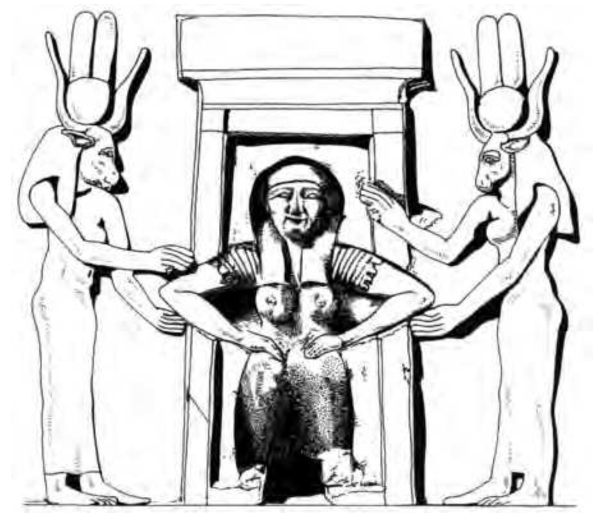


Abb. 5: Auf einem Stuhl Gebärende, geschützt von zwei Hathoren.

Auf diese beiden Steine bezieht sich vermutlich auch Pharao im Alten Testament, wenn er den Hebammen befiehlt:[83]

> „Wenn ihr den hebräischen Weibern helft, und auf den beiden Steinen[84] seht, es ist ein Sohn, so tötet ihn; ist es eine Tochter, so lasst sie leben"

Statt der Ziegel erfand man später einen Gebärstuhl, in dem vorne ein Ausschnitt gesägt war und auf dessen Seitenlehnen oder zwei Pfosten sich die Kreißende aufstützen konnte, wie er heute auf dem Land noch gebräuchlich ist (Abb. 3 und 4).[85] Eine Darstellung aus Dendera zeigt eine auf einem Gebärstuhl hockende Frau in einer Kapelle. Wie auf den Seitenlehnen eines

---

[83] 2. Mose 1,15f.

[84] W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin - Göttingen - Heidelberg, 1962, 6 rechts: „*'bnyw*: unsicher: die Steine, auf welchen sich die Gebärende setzte." Wohl aus den ägyptischen Texten erschlossen.

[85] M. Pillet, Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple nord-est de Mout à Karnak, *ASAE* 52 (1954), 90f. fig. 8 (= JE 56353 - vermutlicher Gebärstuhl aus dem Grab des Chnummose, TT 253) und fig. 9.

Stuhles liegen ihre Arme auf den Türlaibungen der Kapellentür, während ihr zwei Hathoren als Geburtshelferinnen zur Seite stehen (Abb. 5).[86] In der Legende von der Geburt der vom Sonnengott abstammenden Könige der 5. Dynastie, bei denen die Gottheiten Isis, Nephthys, Meschenet, Heqet und Chnum der Kreißenden beistehen, wird das Kind anschließend auf einen Stoffballen[87] gelegt, und die mit der Hieroglyphe eines Geburtsziegels geschriebene Göttin Meschenet bestimmt sein Schicksal.[88] Die Mutter Amenophis' III. kommt von zwei Göttinnen an den Armen gehalten in einem Gebärstuhl, der die Form eines Thrones hat,[89] auf einem Bett nieder (Abb. 6).[90]

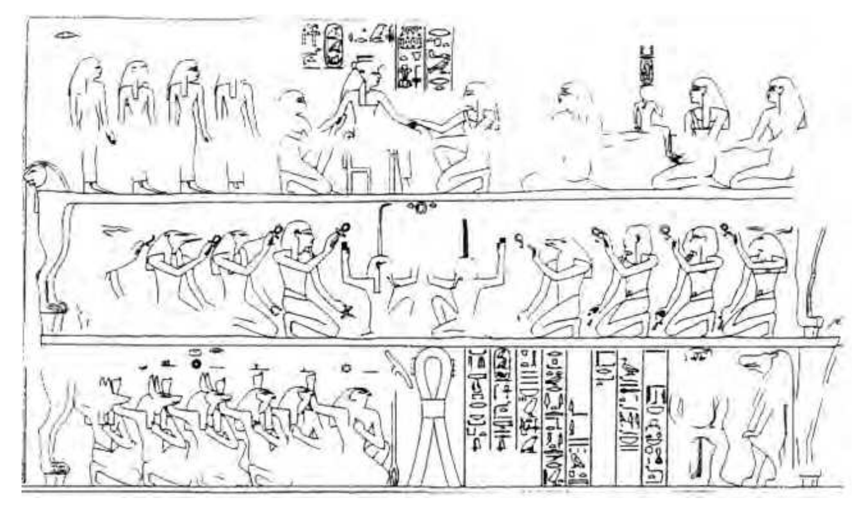


Abb. 6: Geburt Amenophis' III.

Auf einem Relief im Tempel von Dendera gebiert Hathor auf einem Bett sitzend (Abb. 7),[91] die Geburt des Harpokrates auf dem Boden, wobei eine kniende Göttin das Kind herauszieht, während Neith die Mutter stützt (Abb. 8).[92]

Zur Erleichterung der Geburtswehen gab man der Frau Bier oder einen anderen Rauschtrank und erwärmte ihren Leib mit erhitztem Terebithenharz oder Mischungen aus Bier und Safran bzw. Marmorstaub und Essig.[93]

---

86 Kairo Museum 40627.

87 Staehelin (*supra* n. 80), 130, Anm. 53.

88 pWestcar IX,21-XI,19 und Geburt der Hatschepsut.

89 Staehelin (*supra* n. 87), sieht einen Kubus.

90 Brunner (*supra* n. 7), Szene IX L. Auch in Philae kommt Isis auf einem Gebärstuhl nieder (F. Weindler, *Geburts- und Wochenbettdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs*, München, 1915, Abb. 21).

91 Weindler, *ibid.*, Abb. 28. Im Alexanderroman setzt sich Olympia zur Niederkunft auf das Bett für Gebärende (E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf - Köln, 1963, 163).

92 Lepsius, *Denkmäler*, IV, Tf. LX b.

93 Grapow, *Grundriss*, III, 13; Strouhal (*supra* n. 18), 18.

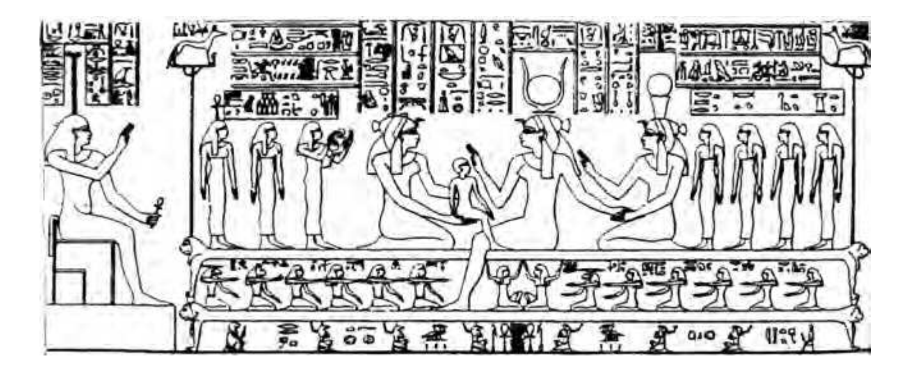


Abb. 7: Hathor gebiert Isis.

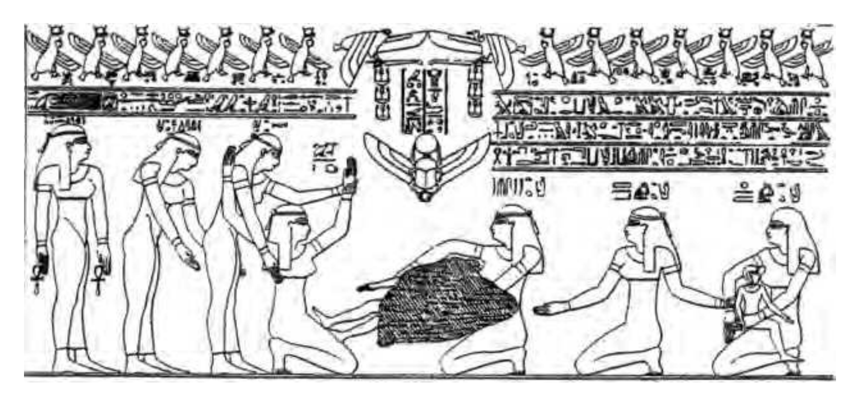


Abb. 8: Geburt des Götterkindes im Tempel der Kleopatra in Armant.

Verschiedene Mittel, wie z.B. unterägyptisches Salz als Abführmittel, sollten die Geburt einleiten, Zauber und Magie sie glücklich verlaufen lassen. Amulette, wie das des Gottes Bes, werden der Schwangeren umgebunden. Inschriften aus griech.-röm. Zeit. entnehmen wir, dass verschiedene Götter angerufen werden:[94]

> „Man ruft nach ihren (der Nechbet) Ka für die Geburtsstätte;
> man spricht ihren Namen aus am Tag des Gebärens."

Oder:

> „Dessen (Amuns) Namen man anruft für das Geburtshaus,
> um Luft zu geben auf der Geburtsstätte."

In der Erzählung von der Geburt der Könige der 5. Dynastie schneiden die Göttinen nach der Geburt jeweils die Nabelschnur des Kindes ab, wa-

[94] E. Otto, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, Heidelberg 1964, 124 nir Nr. 5 und 125 Nr. 14

schen es und legen es auf einen Tuchballen.[95] Meschenet sagt ihm seine Zukunft voraus und Chnum gibt ihm einen gesunden Leib. Viel später, im Neuen Reich wird im Totenbuch, Kapitel 17 das Abschneiden der Nabelschnur gedeutet als „Beseitigen meines Übels, vertreiben meines Bösen", das Waschen als „Entfernen des Übels, das an mir ist".[96] Die Plazenta wird im Zusammenhang mit der Geburt nie erwähnt. H. v. Deines hat jedoch überzeugend nachgewiesen, dass *mwt rmṯ – Mutter des Menschen* nicht wie meist angenommen eine zweite Bezeichnung für den Uterus ist, sondern für die Plazenta, die sonst *ḫ* heißt. In einem Rezept, um zu sehen, ob das Neugeborene überleben oder sterben werde, soll dem Kind ein Klümpchen der *mwt rmṯ* mit Milch verrieben geben werden. Erbricht das Kind, so wird es sterben. Es kann sich demnach nicht um den Uterus handeln, da dieser nicht offen lag, die Plazenta hingegen stand nach der Geburt als Nachgeburt zur Verfügung.[97] Auch aus seinen gleich nach der Geburt hervorgestoßenen Lauten war zu erkennen, ob das Kind überleben werde oder nicht. Sagte es am Tag seiner Geburt *njj*, so werde es leben, sagte es *mbj*, so werde es sterben, wendete es das Gesicht nach unten, so werde es sterben.[98]

Untersuchungen von Mumien beweisen, dass manche Frau und ihr Kind im Kindbett starben. Die Gemahlin des Mentuhotep, Henhenet, hatte einen Riss von der Vagina bis zur Blase, was auf ein enorm enges Becken deutet, durch das das Kind mit Gewalt gezogen werden musste.[99] E. Strouhal hat in der Mumie einer negroiden Frau aus byzantinischer Zeit den Körper eines Kindes gefunden, dessen Kopf in der Enge des Beckens eingekeilt war. Auch bei der Mumie der Gemahlin des Haremhab, um die es sich wohl bei der Frau in seinem Beamtengrab in Saqqara handelt, wurden die Knochen einer Frühgeburt oder eines gerade geborenen Kindes gefunden. Das Schambein der Frau trug deutliche Spuren vorausgegangener schwerer Geburten.[100] Andere Untersuchungen haben ergeben, dass Männer im Schnitt

---

95 Staehelin (*supra* n. 80), 130. Grapow, *Grundriss*, I, 89 betont, dass ein Abbinden der Nabelschnur nicht erwähnt wird. Offensichtlich wurde sie nach Ende der Blutzirkulation, die auf den Geburtsschock von selbst erfolgt, abgetrennt.

96 *Totenbuch*, Kapitel 17, 11 und 12. Zur Übersetzung s. E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich - München, 1979, 63 Z. 67-74.: 11. Beseitigt ist mein Übel, vertrieben ist mein Böses (im pAni. *dr.j jwʿ.j ḥsr.j ḏwt.j* – ich habe entfernt mein Böses, ich habe vertrieben mein Übel ist es). *Was bedeutet das? Das bedeutet, dass die Nabelschnur des NN abgeschnitten ist.* 12. Entfernt ist alles Übel, das an mir war. *Was bedeutet das? Das bedeutet, dass ich am Tag meiner (Neu)geburt gereinigt wurde in den beiden großen Teichen, die in Herakleopolis sind, am Tag, an dem die Menschen jenem großen Gott opfern, der dort ist.* Es folgen drei Erklärungen für die beiden Seen, u.a. als Natronsee und Maat-See. Hier kommt einem unwillkürlich der Gedanke an die Erbsünde (bzw. der bösen Dämonen wie bei Luther), mit der nach christlichem Glauben jeder Mensch geboren wird und die durch die Taufe „weggewaschen" wird. Im Zusammenhang mit Vertreibung des Bösen wird auch das Durchschneiden der Nabelschnur des Horus durch Isis in *CT* VI, 44 erwähnt.

97 pRam IV C 17ff. = H. v. Deines, *Mutter des Menschen*, Berlin, 1956 (MIO, 4 1, Deutsche Ak. D. Wiss zu Berlin), 27. S. auch Ghalioungui (*supra* n. 63), 68f. Auch ein Mittel gegen Glatze, bei dem ein Ei mit *mwt rmṯ* einer Katze verquirlt werden solle, deutet eher auf die Nachgeburt, da unwahrscheinlich ist, dass die Katze hierzu getötet werden musste (pEbers 453 = v. Deines, *ibid.*).

98 pEbers 838 f. (97,13 ff.).

99 D. E. Derry, Mumification, *ASAE* 41 (1942), 250: vesico vaginal fistula.

100 Strouhal (*supra* n. 18), 18.

drei Jahre älter wurden als Frauen,[101] was auf den frühen Tod vieler Frauen im Kindbett zurückzuführen ist.[102]

Nach der Geburt wird dem Kind sein Name gegeben, der z.B. aus den bei der Geburt von der Mutter ausgerufenen Worten bestehen kann. Es bekommt mehrere Namen, einer von ihnen wird als „Name von der Mutter" bezeichnet. Andererseits wird er von beiden Eltern ausgesucht. So ruft der von Isis in Bedrängnis geratene Sonnengott Re: „Mein Vater und meine Mutter haben mir meinen Namen genannt."[103]



Abb. 9: Chnum formt Amenophis III. und seinen Ka auf der Töpferscheibe.



Abb. 10: Wöchnerin in der Wochenlaube. Bemaltes Ostrakon aus Deir el-Medineh (19.-20. Dynastie).

Die Reinigungszeit der Wöchnerin dauerte vierzehn Tage.[104] Diese Zeit verbrachte sie von Dienerinnen betreut in der Wochenlaube (Abb. 10). Dabei trug sie die Haare über eine Art Gestell vom Kopf abstehend offen und von zwei dünnen Zöpfen eingefasst, die Dienerinnen haben die Haare hoch am Hinterkopf zusammengebunden.[105]

Nach der Geburt lässt der Vater dem Kind seinen Schutz angedeihen. Ein Pyramidenspruch spielt auf den Schutz des Sohnes durch die Umarmung des Vaters an:[106]

> „Du bist entstanden, du bist aufgestiegen, du bist herrlich.
> Es ist dir behaglich in den Armen deines Vaters, in den Armen des Atum.

---

101 Mumien aus Gräbern der SpZt-gr. Zt. 33–29 Jahre; Mumien der tschechischen und slowenischen Sammlungen 43,7–41,3 Jahre.

102 Strouhal (*supra* n. 18), 19.

103 Ausführlich hierzu Feucht (*supra* n. 36), 107ff.

104 pWestcar, 10f. Vgl. auch *Leviticus* 12,2 und 12,5.

105 E. Brunner-Traut, *Die alten Ägypter*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1987⁴, 56, Abb. 12. Vgl. Anm. 79 u. 80.

106 *Pyr.* 212-213.

Oh Atum, hebe den NN zu dir empor, umgebe ihn mit deinen Armen,
denn er ist der Sohn deines Leibes in Ewigkeit."

Mit der Umarmung des Sohnes hat Atum ihn in seinen Schutz genommen. In den Pyramidentexten geschieht dies durch Übertragen seines Wesens auf seine Kinder durch die Umarmung im Ka-Gestus. Nachdem Atum Schu und Tefnut ausgehustet bzw. ausgespien hat, hat er seine Arme um sie gelegt, damit sein Ka in sie einginge und er damit ihren Schutz übernahm:[107]

„...Du hast Schu ausgespuckt, du hast Tefnut ausgeniest
lege deine Arme um sie wie die Arme eines Ka,
damit dein Ka in ihnen ist.
.....
wie dein Schutz über Schu und Tefnut gegeben war."

Eindeutig wird hier die Umarmung zur Übertragung des Ka vom Vater auf das Kind im Ka-Gestus nach der Geburt zum Schutz des Kindes vollzogen. Es ist jedoch mehr als der physische Schutz gemeint, wenn wir in der ungefähr zur gleichen Zeit wie die Aufzeichnung der Pyramidentexte entstandenen Lehre des Ptahhotep vom (geistigen) Sohn lesen[108]

„Wenn er auf deine Lehre hört
...
so ist es dein Sohn, den dein Ka gezeugt *(stj)* hat,
trenne dein Herz nicht von ihm."

Nachdem Atum Schu im Herzen geschaffen, mit seiner Achu-kraft erzeugt und ihn dann ausgeniest hat, fährt der oben zitierte Sargtext weiter unten fort:[109]

„Ich wuchs zu seinen Füssen auf.
Ich bin entstanden in seinen Armen."[110]

So ist hier der Einfluss, den der Vater durch seine Erziehung auf das Kind nach der Geburt ausgeübt hat, um sein Kind zu formen bzw. zu erziehen, gemeint.[111] Bei Ptahhotep wird das Wort *stj* verwendet, so dass man an das physische Erzeugen denken könnte. Gemeint kann aber nur das geistige Erzeugen, d.h. das Erziehen, sein, da es sich um eine Schrift des Lehrers für seinen Schüler, den geistigen Sohn, handelt. Allerdings wird dieses durch die mit dem Ka-Gestus in der Umarmung vom Vater auf das Kind übertragene,

---

[107] *Pyr.* 1652a ff.

[108] Z. Zabá, *Les maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, 31f. u. 79 Z. 199ff.

[109] *CT* I, 342ff.

[110] *rd.n.j m rdwj.f*
ḫpr.n.j m ʿwj.f

[111] Vgl. auch J. Assmann, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in H. Tellenbach, *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Berlin - Köln - Mainz, 1976, 49, der im Ka sieht: 1. den Stier (seiner Mutter) – der Vater als Erzeuger. 2. Nahrung – der Vater als Ernährer. 3. Geist, Wille, Unterscheidungsvermögen – der Vater als Erzieher.

schützende und den Menschen formende Wesen bereits vor der Geburt für das Kind geschaffen. So bildet der Schöpfergott Chnum neben dem Kind auch seinen Ka auf der Töpferscheibe. Wir sehen ihn im Geburtszyklus Amenophis' III. dargestellt (Abb. 9)[112], und in den späteren Zaubersprüchen, die Mutter und Kind vor Gefahren schützen sollen, wird die Geburtsgöttin Meschenet angerufen:[113]

„Einen Ka zu machen für dieses Kind, das im Leib dieser Frau ist.
Ich mache einen Erlass des Königs an (den Gott) Geb,
,Er wird einen Ka machen'."

Auch der Schöpfergott gibt den Göttern, die er erschafft, ihren Ka und ihre Hemuset; und Namen wie „Mein Ka hat sich wiederholt" oder „Mein Vater ist mein Ka"[114] deuten darauf, dass der Ka vom Vater auf den Sohn übergeht, der Ka, in dem die Erbanlagen wie die durch Erziehung weitergegebenen geistigen Gaben des Vaters weiterleben.[115] Dieser Ka begleitet den Menschen sein Leben lang. Wir sehen ihn in Tempeldarstellungen hinter dem König beim Vollzug der Rituale. Er wird bei der Bestattung wieder zum Leben erweckt und vereint sich mit dem Toten im Jenseits.

---

112 Brunner (*supra* n. 7), Szene VI L.

113 A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Berlin, 1901 (AAW), 26.

114 W. Helck, Zu den theophoren Eigennamen des Alten Reiches, *ZÄS* 79 (1954), 27ff., bes. 29.

115 Vgl. hierzu auch P. Kaplony, *LÄ* III, 1980, 276, und die Dissertation von U. Schweizer, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der Alten Ägypter*, Glückstadt - Leipzig - New York, 1956 (ÄF 19).

Femmes et divinités enceintes dans l'Egypte du Nouvel Empire

CATHIE SPIESER

Divers témoignages de l'Egypte ancienne se rapportent à la grossesse. Ils révèlent une attention particulière pour cette étape primordiale de la vie des hommes et parfois des dieux. Alors que les sources écrites abondent, les documents iconographiques paraissent relativement modestes, mais leur valeur compense indéniablement leur rareté. Leur étude éclaire des facettes méconnues de l'histoire de la maternité.

FEMMES ENCEINTES ET EPOUSES ROYALES

Les textes relatifs aux femmes enceintes concernent essentiellement les pratiques médicales. De nombreux remèdes consignés dans les papyrus médicaux visent à soulager les problèmes liés à la fécondité et à l'accouchement[1]. Un des plus célèbres recueils est le papyrus Kahun, dont l'origine remonte au Moyen Empire, et qui constitue une sorte de traité de gynécologie. Il énumère différentes affections gynécologiques chez la femme et indique comment examiner une patiente[2]. Le papyrus Ebers (règne d'Amenhotep I, vers 1534 av. J.-C.) est en partie consacré à des remèdes destinés aux femmes. Plusieurs autres papyrus, dont certains semblent inspirés du papyrus Kahun, fournissent également des recettes gynécologiques et montrent bien l'importance que les Egyptiens anciens accordaient aux maladies des femmes[3].

Directement associés aux remèdes, une série de vases anthropomorphes constituent la plus grande partie des représentations de femmes enceintes. Ils peuvent être divisés en deux groupes, en forme de femmes enceintes ou de nourrices. Dans la première catégorie, malgré la rondeur de leur forme, ces

---

[1] A. P. Leca, *La médecine égyptienne au temps des Pharaons*, Paris, 1988, 318 *sq.*

[2] Ce papyrus remonterait au Moyen-Empire (le nom du roi Amenemhat III est mentionné en note de ce papyrus) ; J. F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, London, 1996, 34.

[3] Ils ont été répertoriés par Nunn, *ibid.*, 24 *sq.*

vases ont de faibles capacités de contenance (environ 20 cm^3), spécifiquement liées à leur usage (fig. 1)[4].



Fig. 1 : Vase anthropomorphe figurant une femme enceinte jouant du luth. XVIIIe dynastie. Londres, BM, 30459. D'après V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993, pl. 37, fig. 2.



Fig. 2 : Vase anthropomorphe figurant une nourrice. Nouvel Empire. Musée du Louvre, AF 6.043. D'après A. P. Leca, *La médecine égyptienne au temps des pharaons*, Paris, 1988, pl. XII



Fig. 3 : Vase anthropomorphe figurant une femme enceinte. Prob. XVIIIe dynastie. NY Carlsberg Glyptothek, AEIN 1646. D'après M. Jørgensen, *Catalogue Egypt II (1550-1080 b.C.) Ny Carlsberg Glyptothek*, Copenhague, 1998, 136.

Ils contenaient probablement des onguents destinés à prévenir des vergétures et autres affections de la peau distendue. Des analyses ont permis de détecter des restes d'huile de moringa, utilisée généralement comme substance de base dans des préparations médicales[5]. Les vases du deuxième groupe représentent une femme agenouillée, portant un nourrisson devant elle ou dans son dos, se pressant le sein et munies d'ustensiles servant à recueillir ou à donner du lait[6] (fig. 2). Leur capacité de contenance est environ dix fois supérieure aux récipients en forme de femmes enceintes. D'après les analyses effectuées sur ces vases, ils contenaient effectivement soit du lait, soit des remèdes à base de lait, à prendre par exemple sous forme d'injections vaginales selon une pratique attestée par de nombreuses recettes médicales[7]. Ces deux groupes de vases servaient donc essentiellement à

---

4 E. Brunner-Traut, Das Muttermilchkrüglein, Ammen mit Stillumhang und Mondamulett, *WdO* 5 (1969-70), 145-146.

5 E. Brunner-Traut, *ibid.*, 145-164 ; Ch. Desroches-Noblecourt, Pots anthropomorphes et recettes magico-médicales, *RdE* 9 (1952), 49-67 ; G. Robins, *Reflections of Women in the New Kingdom*, San Antonio, 1995, n° 39 et 40 ; S. Wenig, *Die Frau im Alten Ägypten*, Leipzig, 1967, 47. Les femmes sont souvent figurées avec une corne servant de récipient pour de l'huile destinée à masser le ventre. Il existe un spécimen conservé au Musée du Louvre (E 14468 bis) datant du Nouvel Empire. Les deux extrémités de la corne sont fermées ; la plus étroite s'ouvre en forme de cuiller pour permettre l'utilisation du produit.

6 *Cf.* la bibliographie *supra* n. 5.

7 Pour les injections vaginales : T. Bardinet, *Les papyrus médicaux de l'Egypte pharaonique*, Paris, 1995, 438, Kah. 4 (1, 12-15), 440, Kah. 18 (3, 1-2), 441, Kah. 22 (3, 7). On ignore qui confectionnait les pro-

contenir des produits ayant des fonctions thérapeutiques, les uns sous forme d'onguents à utiliser durant la grossesse ; les autres, fabriqués à base de lait de femme, mais dont l'usage n'était pas forcément limité aux femmes[8].

Les vases en forme de femmes enceintes présentent parfois des traits qui évoquent l'apparence de l'hippopotame, l'animal emblématique de la déesse protectrice des femmes enceintes, Taouret (fig. 3)[9]. Taouret n'est cependant pas uniquement un hippopotame (fig. 4). Elle combine un ensemble d'éléments iconographiques qui montrent une nature hybride. La divinité présente en effet une combinaison subtile de formes animales et humaines : elle se tient debout, sa poitrine et son ventre sont anthropomorphes, sa tête est celle d'un hippopotame, elle porte une coiffure divine, ses pattes sont celles d'un félin ; son dos se termine par une queue de crocodile ; parfois c'est même un crocodile entier qui peut prendre place le long de sa colonne vertébrale. Elle s'appuie sur un ou deux signes *sa,* qui signifient protection, rappelant ainsi que la mission de Taouret est de veiller sur les femmes enceintes.



Fig. 4 : Statue votive figurant Taouret. XIXe dynastie. Musée de Turin, inv. cat. 526. D'après A. M. Donadoni Roveri, *Das Alte Ägypten. Die Religiösen Vorstellungen (Museum Turin),* Turin - Milan, 1988, 171, fig. 234.

duits médicaux, même s'il est attesté que des femmes eurent des rôles à jouer dans le domaine de l'obstétrique : *cf.* Nunn (*supra* n. 3) 138 *sq.* ; P. Ghaliounghi, Les plus anciennes femmes - médecins de l'histoire, *BIFAO* 75 (1975), 159-164 ; D. Cole, The role of women in the medical practice of ancient Egypt, *DE* 9 (1987), 25-29 ; *ibid.*, Obstetrics for the women of ancient Egypt, *DE* 5 (1986), 27-33.

8 E. Brunner-Traut, Gravidenflasche, Das Salben des Mutterleibes, in A. Kuschke, E. Kutsch (Hrsg.), *Festschrift für K. Galling*, Tübingen, 1970, 35-48.

9 Brunner-Traut (*supra* n. 4) ; M. Jørgensen, *Catalogue Egypt II (1550-1080 b.C.) Ny Carlsberg Glyptothek*, 1998, 136-7, inv. AEIN 1646 ; voir aussi A. Behrmann, *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypter*, I, Frankfort - Mainz, 1989, doc. 170 a, où cette figure est interprétée comme une Taouret à tête humaine.

Le vase anthropomorphe conservé à Leiden (fig. 3) évoque les pouvoirs de Taouret : le signe de protection *sa* est placé entre ses deux bras, et deux pattes de félin remplacent ses membres inférieurs. Ses avant-bras comportent des tatouages en forme de Bès, un dieu intimement lié à l'accouchement et à la protection des nourrissons[10]. Un aspect massif et puissant se dégage de cette figurine dont le visage semble presque masculin, voire androgyne. Ces traits lourds sont caractéristiques de plusieurs vases de cette catégorie[11]. Leur apparence redoutable, rappelant celle de Taouret, évoque la puissance de la protection magique dont on souhaitait entourer le temps de la grossesse. De nombreux textes magiques témoignent également de ce souci constant de protéger de tout mal la femme enceinte et la parturiente[12].

Quelques récipients anthropomorphes présentent un aspect particulier faisant références à d'autres protections magiques et divines. Le vase du musée du Caire (fig. 5) représente une femme enceinte aux jambes courtes et torses comme celles d'une naine. A la ceinture peinte en blanc autour de son ventre est fixé un tampon qui devait probablement préserver magiquement la femme de la perte de son fœtus. Cette croyance est attestée par plusieurs incantations magiques qui devaient sceller le vagin de la femme enceinte[13].



Fig. 5 : Vase anthropomorphe figurant une femme enceinte. XVIIIe dynastie. Musée du Caire, JE 34403. D'après *La Femme dans l'Egypte des pharaons* (catalogue), Genève, 1985, n° 7.

Les jambes arquées de la femme font allusion au nanisme du dieu nain Bès et de Beset, sa contrepartie féminine. En Egypte ancienne, les nains étaient étroitement liés à la protection de la fécondité et de la croissance[14]. Le dieu Bès et le dieu Patèque évoquent le fœtus dont les membres sont en-

10 Concernant ce dieu, voir V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993, 55-83.

11 Brunner-Traut (*supra* n. 8) à propos, entre autres exemples, de Ny Carlsberg, AEIN 1646 (fig. 3), *cf.* n. 9 ; J. Settgast (éd.), *Von Troja bis Amarna. The Norbert Schimmel Collection, New York*, Mainz, 1978, n° 226 ; Robins (*supra* n. 5), n° 37.

12 Ch. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, London, 1999, 67-70, incantations n° 25-30, spéc. 68, incantation n° 26 ; A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus* 3027 *des Berliner Museums*, Berlin, 1901.

13 Leitz, *ibid.*, 67-70, incantations n° 27-30.

14 Dasen (*supra* n. 10), 7-159.

core disproportionnés[15]. Dès le Moyen Empire, Bès apparaît comme celui qui protège la femme enceinte, la parturiente et les enfants d'une manière générale. On le trouve sur de nombreux ivoires magiques et sous forme d'amulettes protectrices[16].

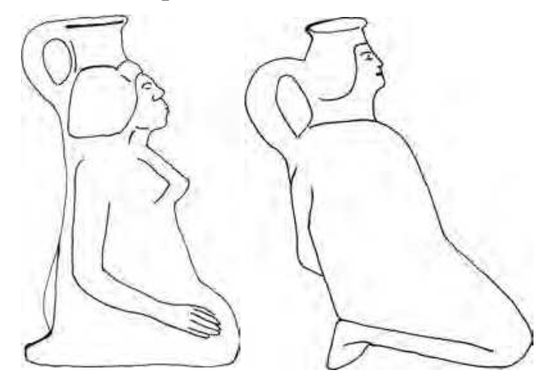


Fig. 6 a et b : a : flacon en forme de femme enceinte ; b : flacon en forme de prisonnier aux bras ligotés. Epoque archaïque (Nagada). D'après E. Naville, *Rec. Trav.* 21 (1899), 212-216, pl. II.

L'image de la femme enceinte n'exclut pas la présence d'un enfant que l'on trouve sur une vingtaine de vases du Nouvel Empire, servant parfois d'anse au récipient[17]. Ces vases anthropomorphes font ainsi référence à tout un ensemble de concepts : la femme enceinte, la nourrice, Taouret, des personnages nains rappelant Bès, Beset et le dieu Patèque, l'enfant de Bès.

La nudité constitue un des traits communs à l'ensemble des femmes représentées. Servait-elle à renforcer le caractère magique de ces objets ? L'un des plus anciens exemples de vase en forme de femme enceinte nue, de l'époque archaïque, nous apporte un élément de réponse. Il est en terre cuite rouge, peinte de rehauts noirs (fig. 6)[18]. La femme a les mains posées près des genoux, dans une position qui rappelle le hiéroglyphe de la femme enceinte. Sa poitrine est proéminente et les bouts des seins sont peints en noir, de même que les ongles. Seule la tête, creuse, a pu contenir un onguent. Cet objet a été découvert dans une tombe avec un autre vase de même taille, texture et travail, mais en forme de prisonnier aux bras ligotés derrière le dos, dont la tête creuse pouvait aussi servir de contenant pour des remèdes[19]. L'image du captif signifie la maîtrise des ennemis et du mal en général. Les deux vases anthropomorphes ont en commun d'appartenir au contexte de la magie mêlée étroitement à la médecine pour donner à cette dernière un maximum d'efficacité. Leurs aspects magiques et protecteurs devaient agir de concert avec le remède contenu et leur conférer une fonction apotropaïque.

---

15 Dasen (*supra* n. 10), 46-54.

16 Y. Koenig, *Magie et magiciens dans l'Egypte ancienne*, Paris, 1994, 93-94 ; Dasen (*supra* n. 10), 68-70 ; H. Altenmüller, *Die Apotropaïa und die Götter Mittelägyptens : eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reichs*, München, 1965, 64-78.

17 Robins (*supra* n. 5), n° 38.

18 E. Naville, Figurines égyptiennes de l'époque archaïque, *Rec. Trav. 21* (1899), 212-216.

19 *Ibid.*



Fig. 7 : Relief de la tombe d'Ankh-mahor, Saqqarah. Ve dynastie. D'après A. Badawy, *The Tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the Tomb of Ankh-mahor at Saqqarah*, Berkeley - Los Angeles - London, 1978, fig. 56.

En dehors des vases anthropomorphes, il existe très peu d'images assurées de femmes enceintes. Un relief provenant de la tombe d'Ankh-mahor à Saqqarah (VIe dynastie) est souvent cité pour son hypothétique représentation de femme enceinte s'évanouissant de douleur (fig. 7, motif sur le registre supérieur, à droite)[20]. La scène représente une procession funéraire. Le registre supérieur est composé exclusivement d'hommes identifiés par leur coiffures courtes et leurs pagnes, tandis que le registre inférieur montre une version parallèle au féminin. Nous retrouvons le motif de la pseudo « femme enceinte perdant connaissance » au registre inférieur. Un examen attentif révèle que « la femme enceinte » du registre supérieur est en réalité un homme bedonnant qui s'évanouit, en un lieu et une époque où l'expression des sentiments de tristesse et de faiblesse n'était pas exclusivement réservée aux femmes. Ce personnage doit donc être supprimé de la catégorie des représentations de femmes enceintes.

Mais la scène recèle un autre détail intéressant. Si l'on observe bien le registre composé de femmes, on distingue clairement une femme ayant une poitrine lourde qui déborde de sa robe, un peu comme la poitrine de Taouret. Elle présente aussi un ventre accusant une courbe très différente de celle des autres personnages féminins, tout en conservant des formes relativement gracieuses. S'agit-il effectivement d'une femme enceinte ou d'un personnage un peu grassouillet ? Aucune certitude n'est permise.

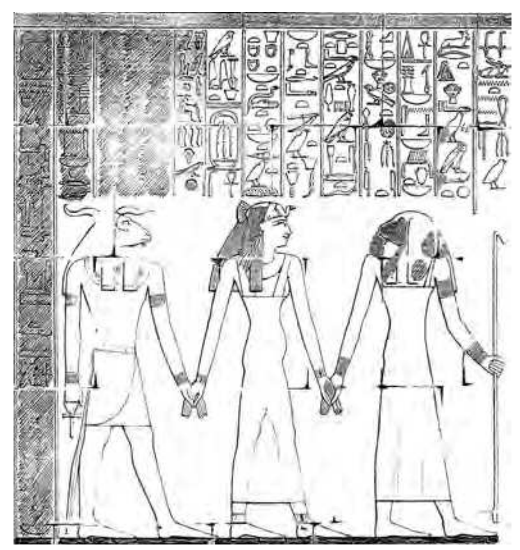
Cette image de femme corpulente ou enceinte évoque les représentations de reines enceintes que nous trouvons dans les scènes narrant la naissance royale des temples de Deir el-Bahari et de Louxor[21]. A Deir-el-Bahari,

---

[20] A. Badawy, *The tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the tomb of 'Ankh-mahor at Saqqarah*, Berkeley - Los Angeles - London, 1978, figs 56, 41, 49 ; P. Ghalioungui, *Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, London, 1963, pl. XI ; P. Ghalioungui, Z. el Dawakhly, *Health and Healing in Ancient Egypt*, London, 1963, figs 100 et 101 ; A. Eggebrecht, *L'Egypte ancienne*, Paris, 1986, 160.

[21] C. Graindorge, La naissance divine de la reine Hatchepsout, *Les Dossiers d'Archéologie* 187 (novembre 1993), 26 *sqq.* ; H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden, 1964, 87-89, pl. 8 ; F. Weindler, *Geburts- und Wochenbettsdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs*, München, 1915, figs 5-6 (Deir el Bahari), fig. 13 (Louxor) ; Cl.

la reine Ahmès, mère de la future Hatchepsout, est menée à la chambre d'accouchement par le dieu à tête de bélier Khnoum, le dieu potier qui doit façonner le corps de la petite fille et son *ka* (fig. 8). Elle est également conduite par la déesse grenouille Héqet, protectrice des parturientes, une grenouille qui incarne l'éclosion et le renouvellement de la vie. C'est elle qui délie les liens pour que la naissance ait lieu. L'existence de lieux de cultes consacrés à Taouret et Héqet à travers l'Egypte témoigne de l'importance que l'on accordait à ces déesses[22]. Pour assurer la prospérité de l'Egypte, le souverain se devait d'entretenir leur culte.



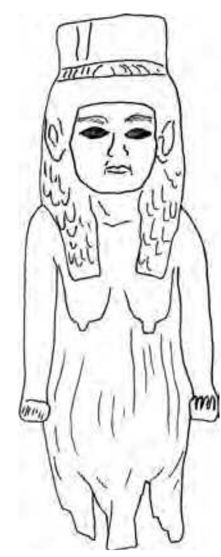


Fig. 8 : Relief du temple de Deir el-Bahari montrant la reine Ahmès enceinte entre Khnoum et Héqet. XVIIIe dynastie. D'après E. Naville, *The temple of Deir el-Bahari*, II, London, 1896, pl. 49.

Fig. 9 : Vase anthropomorphe figurant de manière composite la reine Tiyi en Taouret. XVIIIe dynastie. Musée de Turin, 8798. D'après *Aménophis III, le pharaon - soleil*, Paris, 1993, 348, n° 105.

Le vase anthropomorphe de Tiyi, l'épouse d'Amenhotep III, présente une manière différente de figurer une épouse royale enceinte (fig. 9)[23]. Cette pièce unique est d'une qualité tout à fait exceptionnelle. Il s'agit d'un pot à onguent en bois mesurant 15 cm de haut sur 6 cm de large. Le corps de la reine est habilement mêlé à celui de la déesse Taouret. Le ventre et la poi-

Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte*, I, Paris, 1984, 30-35 (textes accompagnant la naissance d'Hatchepsout des reliefs de Deir el-Bahari).

22 Concernant le culte de ces divinités : R. Gundlach, « Thoeris », *LÄ* VI 494-497 ; Láslo Kákosy, «Heqet », *LÄ* II 1123-4 ; A. Behrmann, *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypter*, I - II, Frankfurt - Mainz, 1989 ; J. Leclant, La grenouille d'éternité des pays du Nil au monde méditerranéen, in *Hommage à M. J. Versmaseren*, II, Leiden, 1978, 561-572 ; J. Baines, *Fecundity Figures*, Warminster, 1985, 127-131 ; Séthi I rend hommage à ces deux divinités au Temple d'Abydos : A. M. Calverley, *The Temple of King Sethos I at Abydos*, III, London, 1933-1958, pl. 14 (Héqet), scène d'hommage à Taouret non publiée.

23 A. M. Donadoni-Roveri, Fouilles dans le musée de Turin. Une statuette de Tiyi - Touéris, des cartons de tissages coptes, in *Acts of the 1st International Congress of Egyptology, Le Caire 2.10.1976*, Berlin, 1979, 181-5, pl. ; A. Roccati, *Museo Egizio Torino*, Roma, 1990, 39.

trine sont humains, les bras humains finissent en pattes de félin, les pattes arrière sont brisées. Une queue de crocodile part de la perruque et descend le long du dos de la reine. La combinaison des traits de la reine avec ceux de Taouret semble vouloir représenter la reine enceinte. L'était-elle réellement au moment où fut réalisé ce vase ? L'objet a-t-il pu avoir pour fonction de favoriser une grossesse ? Cette oeuvre de nature composite semble constituer une version royale des pots à onguents évoqués plus haut, mais les traits de Taouret se substituent à ceux de Bès. S'agissait-il d'un pot à onguent « personnalisé » que la reine aurait utilisé durant l'une de ses grossesses ?

L'analyse du contexte particulier de l'époque d'Amenhotep III permet de mieux cerner la signification de cet objet. Ce vase anthropomorphe de Tiyi est antérieur à la période amarnienne. Il date d'une période durant laquelle le couple royal est étroitement associé ou identifié à diverses divinités ; le couple de souverains Tiyi - Amenhotep III fait l'objet d'une divinisation dans les temples nubiens de Soleb et de Sédeinga[24]. L'épouse royale semble à ce moment là jouir d'une nouvelle importance, perceptible dans certains monuments qui suggèrent sa participation active au culte royal, notamment au rite des jubilés royaux[25]. Ce nouveau rôle conféré à la reine va connaître un développement particulier à l'époque amarnienne. Ce contexte politico-religieux peut éclairer l'existence de ce vase anthropomorphe à figure royale, qui témoigne à sa manière de la divinisation nouvelle de la reine. Il serait donc réducteur de le rattacher uniquement à la tradition magico-médicale des pots à onguents.

DIVINITES ENCEINTES : CROYANCES ET CULTE QUOTIDIEN

Les références à la grossesse de divinités sont fréquentes dans les textes de nature religieuse dès l'époque des Pyramides. Au Nouvel Empire, de nombreuses déesses, en particulier Nout et Isis, sont mentionnées dans les hymnes, les prières, et diverses grandes compositions religieuses telles que les livres funéraires royaux et le Livre des Morts[26]. Ces textes évoquent la grossesse de divinités ainsi que leurs pouvoirs sur la naissance des vivants et la renaissance des morts.

Dans l'iconographie, la plupart des représentations se rapportent aux divinités patronnant la grossesse, telle Taouret, plus rarement à d'autres dées-

---

[24] D. Valbelle, *Histoire de l'Etat pharaonique*, Paris, 1998, 262-268.

[25] W. C. Hayes, *The Scepter of Egypt*, II, New York, 1959, 243, fig. 147 : plaquettes en cornaline montrant Tiyi officiant durant le jubilé royal d'Amenhotep III ainsi que la reine figurée en sphinge ailée ; la présence de Néfertiti au jubilé royal d'Akhénaton est attestée par les talatates de Karnak : J. Gohary, *Akhenaten's Sed Festival at Karnak*, London, 1998, 32, pl. I, II.

[26] W. Wolf, « Geburt », *LÄ* II, 459-462 ; R. O. Faulkner, The pregnancy of Isis, *JEA* 54 (1968), 40-44 ; J. Bergman, Nut - Himmelsgöttin - Baumgöttin - Lebenspenderin, *Festschrift für H. Biezaïs zu seinem* 70. *Geburtstag*, Uppsala, 1979, 53-69.

ses[27]. Un fragment de relief datant probablement de l'époque gréco-romaine (fig. 10) figure ainsi Isis avec l'apparence d'une déesse hippopotame. Son aspect composite rappelle la figure de Tiyi conservée à Turin (fig. 9)[28]. Ce relief constitue, d'après l'inscription, un objet de dévotion populaire. Il avait pour fonction de protéger les habitants d'une maison des scorpions et des serpents. On y lit à droite « Isis de Sheta, protège tout homme, toute femme, tout enfant » et à gauche « de cette demeure contre tout serpent Djatef, tout serpent Houf, tout scorpion Dari et Ouhout ».

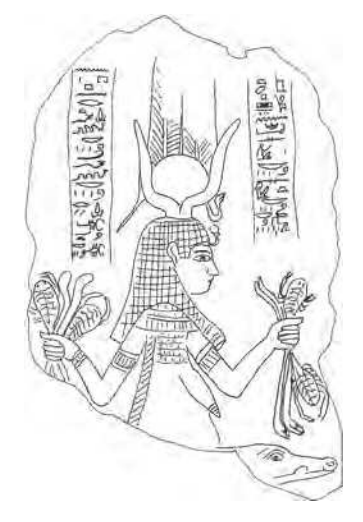


Fig. 10 : Stèle de Deir el-Médineh représentant Isis de Sheta. Prob. ép. gréco-romaine. D'après B. Bruyère, *ASAE* 50 (1950), 517, fig. 1.

Isis est représentée coiffée d'une couronne hathorique. Elle tient dans ses mains des animaux dangereux qu'elle maîtrise, comme Horus sur les fameuses stèles magiques figurant l'enfant debout sur les crocodiles. Le corps de la déesse présente une poitrine lourde et tombante sur un ventre proéminent, tandis que son épine dorsale est soulignée d'une crête rappelant la queue d'un crocodile[29]. Son corps croise celui d'un autre crocodile. Le crocodile, à l'instar de l'hippopotame, est un animal aquatique qui représente les forces génératrices venant des profondeurs des eaux primordiales. Isis, qui est elle-même une grande magicienne, est de manière évidente assimilée ici à Taouret pour augmenter son efficacité protectrice et magique[30].

Une statue en bois peint de la XIXe dynastie, provenant de Deir el-Médineh, montre que le culte de Taouret pouvait s'adresser aussi bien aux femmes qu'aux hommes (fig. 4). Cette statue en bois pourrait être classée parmi les figures « classiques » de la déesse. Cependant, une observation

[27] Concernant les qualités attribuées aux dieux et à leur domaine d'action délimité de manière floue et changeante, voir E. Hornung, *Der Eine une die Vielen*, Darmstadt, 1971.

[28] B. Bruyère, Un ex-voto d'Ismaïlia, *ASAE* 50 (1950), 515-522 ; concernant la grossesse d'Isis, Faulkner (*supra* n. 26).

[29] Bruyère, *ibid.*

[30] Concernant la symbolique du crocodile : Koenig (*supra* n. 16), 92, 104-105.

minutieuse de ses détails révèle plusieurs aspects insolites. Le museau de Taouret qui devrait comporter deux larges narines tend à se rapprocher de celui d'un félin. Ses oreilles qui devraient être plus pointues, rappellent plutôt celles de la vache Hathor. La dédicace inscrite sur son socle est également inattendue. La statue divine est dédiée non par une femme, mais par « Parahotep, scribe et peintre à la Place de Vérité (Deir el-Médineh) » à ses fils Pai et Apu. Un sentiment paternel semble avoir poussé Parahotep à invoquer Taouret en sa qualité de déesse mère protectrice des enfants.

Un hymne contemporain de la statue livre un autre exemple de prière adressée par un homme à Taouret en des termes mêlant la crainte et la vénération[31] :

> « Faire l'adoration à Taouret
> en son beau nom « Celle qui vient en beauté»
> Je lui donne des louanges jusqu'au sommet du ciel,
> je veux satisfaire son *ka* chaque jour.
>
> Puisses-tu m'être favorable, puis-je contempler ta grâce,
> toi, qui est parfaite de grâce!
> Puisses-tu me donner la main, puisses-tu être ma donneuse de vie,
> donne-moi des enfants!
>
> (...)
>
> Puisse-t-elle faire que je sois en bonne santé et que mon corps porte des enfants,
> que mon coeur soit satisfait chaque jour,
> elle, qui fait le bien, qui chasse le mal,
> elle qui connaît le pardon.
>
> (...) par le gardien dans la Place de Vérité, Penbui, justifié. »

« Puisse-t-elle faire que je sois en bonne santé et que mon corps porte des enfants » : tel est le voeu de cet homme. Selon J. Assmann, Penbui s'exprime peut-être ici au nom de sa femme, mais on peut également interpréter cette prière à Taouret comme celle d'un homme qui s'attribue à lui-même le tort ne pas avoir d'enfants[32].

La déesse Meret-Seger, une déesse à l'aspect de serpent, pouvait également être assimilée à Taouret en tant que *mwt wrt*, « la grande mère »[33]. Certaines épithètes rappellent son rôle dans la grossesse et la naissance, telles que « Maîtresse des naissances nombreuses et des transformations », ou encore « divine mère », « mère du dieu ». C'est à nouveau un homme qui exprime sa dévotion à cette déesse. La stèle votive de Néferabou, un servi-

---

31 J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Fribourg, 1999, 563-4, n° 2 ; M. L. Bierbrier, H. de Meulenaere, Hymne à Taouret sur une stèle de Deir el-Médineh, *Boreas* 13, *Mélanges T. Säve-Söderbergh*, Uppsala, 1984, 23-32.

32 Assmann, *ibid.*

33 B. Bruyère, *Meret-Seger à Deir el-Médineh*, Le Caire, 1929-1930, 138-9, 170.

teur à la Place de Vérité nous apprend ce que Meret-Seger était capable d'infliger à ceux qui commettaient des actes de nature répréhensible[34] :

> « Meret-Seger, dame du ciel, souveraine du double pays, dont le beau nom est Cime d'Occident[35] ».
>
> « Louange à la Cime d'Occident,
> Prosternations à son ka ;
> Je te loue, écoute mon appel.
> J'étais un juste sur terre,
> né d'un serviteur dans la Place de Vérité, Neferabou, juste de voix,
> (j'étais) un homme ignorant qui n'avait point de raison,
> je ne distinguais pas le bien du mal ;
> comme j'avais commis un acte de transgression contre la Cime, elle me donna une leçon
> et j'étais dans sa main nuit et jour,
> J'étais assis sur des briques comme la femme en parturition,
> et j'avais beau appeler un souffle,
> il ne venait pas.
> (...)
> Mais lorsque j'eus crié vers ma maîtresse
> je m'aperçus qu'elle était en route vers moi, avec un souffle doux,
> et elle me fut favorable et me montra ses mains,
> elle se tourna vers moi dans sa grâce,
> elle fit disparaître la maladie qui me tenait.
> (...) ».

Cette inscription témoigne du pouvoir impressionnant alloué à une divinité aussi invoquée pour l'obtention et la protection des grossesses[36]. Manifestement ces divinités détenaient une puissance redoutable, tantôt dirigée contre les dangers pouvant perturber la grossesse et la naissance d'enfants, tantôt exercée à des fins punitives[37]. L'expression « demeurer comme une accouchée sur la brique » se retrouve parmi les figures de rhétorique pour décrire la douleur d'un homme mordu par un serpent, et Néferabou en a fait la malheureuse expérience. La morsure de serpent occasionne généralement une paralysie musculaire et des difficultés respiratoires. L'équivalence faite entre une douleur due au venin d'un serpent et celle des accouchements renvoie clairement à la triste notoriété de ces derniers[38]. L'allusion au serpent lié à l'idée de douleur rappelle que de nombreuses divinités figurées sur les ivoires magiques et les stèles d'Horus, maîtrisent, en les tenant dans leurs mains, les fameux serpents qui expriment de manière générale la notion de douleur et de mal.

---

[34] F. Daumas, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne*, Cognac, 1998, 28-29.

[35] Meret-Seger est assimilée à la Cime de l'Occident qui est une montagne sacrée dominant la nécropole thébaine.

[36] Bruyère (*supra* n. 33).

[37] Voir par ex. fig. 3 ; Robins (*supra* n. 5), 87-89.

[38] Leca (*supra* n. 1), 334.

Parmi les représentations de qualité remarquable de la déesse Taouret, un vase en fritte émaillée bleue, datant du Nouvel Empire, montre la déesse enceinte dont les seins sont munis de pointes qui sont des bouchons métalliques (fig. 11). Lorsque les bouchons sont retirés, les orifices permettent l'écoulement d'un liquide[39]. Il existe plusieurs parallèles à ce type de flacon. Sans doute pourrions-nous considérer ces vases en forme de Taouret comme une variante des vases à onguents et à lait figurant des femmes enceintes et des nourrices. Souvent qualifiés de vase à lait sans autre commentaire, ces objets me semblent relever d'une fonction plus cultuelle qu'utilitaire. En effet, l'écoulement d'un liquide par les seins devait accroître l'efficacité magique du contenu.



Fig. 11 : Vase figurant Taouret. Musée du Louvre, D'après A.-P. Leca, *La médecine égyptienne*, Paris, 1998, pl. II.



Fig. 12 : La déesse Ta-hénout-sehen. Tombe thébaine de Nakht-Amon (TT 335), XIX[e] dynastie. D'après A. Eggebrecht, *L'Egypte ancienne,* Paris, 1986, planche de la page 286.

DIVINITES ENCEINTES DANS LES CROYANCES FUNERAIRES

Hormis Taouret, il existait d'autres déesses hippopotames, liées à la protection des morts dont l'éternité dépendait d'une renaissance dans l'au-delà. Dans le *Livre des Morts* (chap. 137b), la divinité « hippopotame » est plus volontiers représentée comme une variante d'Hathor. Elle y est vénérée sous le nom « d'Ipi / Ipet déesse de la protection », ou encore sous le nom d'Asbet, qui signifie « la brûlante », en sa qualité de déesse de la flamme et dont le rôle est d'allumer une torche lorsque Rê s'est couché et que la lune n'a pas encore pris le relais pour éclairer le monde des morts[40]. Cette déesse

---

39 *Ibid.*, pl. II ; pour d'autres exemples : W. J. Darby, P. Ghalioungui, L. Grivetti, *Food : The Gift of Osiris*, II, London - New York - San Francisco, 1977, fig. 19.3.

40 R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London, 1994^4, sp. 137B, ill. 186, 187, ; E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich - München, 1990, sp. 186, fig. 92 ; A. Gutbub, Un emprunt aux Textes des Pyramides dans l'hymne à Hathor, dame de l'ivresse, *Mélanges Maspéro*, I, Le Caire, 1961, 4, 44-46 : Asbet est préposée à la torche (*cf. LdM*, chap. 137B).

était également censée aider le mort à franchir la zone marécageuse et les canaux pour atteindre des champs de l'au-delà[41].

Des déesses hippopotames sont représentées sur de nombreuses stèles funéraires de Deir el-Médineh[42], ainsi que dans les tombes thébaines[43]. La déesse hippopotame figurée dans la tombe thébaine de Nakht-Amon se nomme Ta-hénout-sehen (fig. 12)[44]. Elle y est invoquée en sa qualité de protectrice de la nécropole, une nouvelle fonction qui lui assignée au cours du Nouvel Empire[45]. Sa tête est anthropomorphe et son corps semble recouvert d'un pelage de léopard évoquant les représentations du dieu Bès[46]. Au plafond du caveau est peinte une représentation classique de « Nout, la grande qui a enfanté les dieux » qui est, elle aussi, une déesse mère pour le mort. Nout est en effet une divinité liée au cercueil auquel elle est assimilée. Elle est souvent figurée nue à l'intérieur des couvercles de cercueils, car la fermeture du cercueil équivaut à un accueil du mort dans le ventre de la déesse qui doit lui assurer la renaissance[47].

Taouret et ses variantes évoquées plus haut partagent ce rôle protecteur de la naissance des vivants et de renaissance des morts avec tout un panel de divinités telles que Nout, Isis, Hathor, et les quatre déesses liées aux canopes (Isis, Nephthys, Serket, Neith), pour ne citer que les principales[48].

Les exemples qui viennent d'être énumérés montrent qu'il existe plusieurs représentations de la déesse Taouret enceinte et d'autres divinités qui devaient assurer la gestation du mort pour sa renaissance. Une représentation cosmogonique tirée du *Livre du jour et de la nuit*, figure au plafond de quelques tombes royales, en l'occurrence ici celle de Ramsès VI. Elle compte parmi les images les plus extraordinaires de déesses enceintes de l'art égyptien (fig. 13)[49].

---

41 B. Bruyère, Stèles trouvées par E. Baraize à Deir el-Médineh, *ASAE* 25 (1925), 91 ; J. Bergman, Isis auf der Sau, *Boreas* 6 (1974), 94-97, fig. 4 a et b.

42 Robins (*supra* n. 5), fig. 47 stèle d'Irinefer ; B. Bruyère, *Meret-Seger à Deir el Médineh*, 170, fig. 91 : stèle n° 90 de Haï (Turin).

43 Taouret et ses variantes sont présentes dans les tombes thébaines du Nouvel Empire : T.T. 335, T.T. 178, T.T. 232, T.T. 353 ; E. Hofman, *Das Grab des Neferrenpet, gen. Kenro* (T.T. 178), Mainz, 1995, pl. VIII, XXXII, fig. 41, 64, scène 32.

44 A. Eggebrecht, *L'Egypte ancienne*, Paris, 1986, planche de la page 286 (T.T. 335) ; D. Valbelle, *Satis et Anoukis*, Mayence, 1981, 31, n° 261 : dans la tombe 335, 19e dynastie, se trouvent côte à côte les représentations de la déesse Tahenoutsehen et d'Anoukis, dame de Séhel.

45 De nombreuses stèles du Nouvel Empire montrent un développement important du rôle assigné à Taouret pour la protection de la nécropole : Bruyère (*supra* n. 41), 91, n. 43.

46 Autres exemples de Taouret à tête anthropomorphe : H. C. Schmidt, J. Willeitner, Nefertari, *Gemahlin Ramses'II*, Mainz, 1994, 60, fig. 78 et 79 (chapelles de Gebel es-Silsile) ; Taouret entièrement anthropomorphe : C. Desroches-Noblecourt, Ch. Kuentz, *Le petit temple d'Abou Simbel*, Le Caire, 1968, 209, fig. 33, pl. CVII à CIX.

47 Bergman (supra n. 26), 60-61 ; S. Schott, Nut spricht als Mutter und Sarg, *RdE* 17 (1965), 81-87.

48 A ce sujet, *cf.* C. Spieser, Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître, *RdE* 52 (2002), 251-264.

49 E. Hornung, *Tal der Könige*, Augsbourg, 1995, 117, fig. 91 ; Id., *Die Unterweltsbücher der Ägypter*, Zürich - München, 1992, 487-488 ; F. Guilmant, *Le tombeau de Ramsès IX*, Le Caire, 1907, pl. 85 ; A. Piankoff, *Le Livre du jour et de la nuit*, Le Caire, 1942, pl. I.

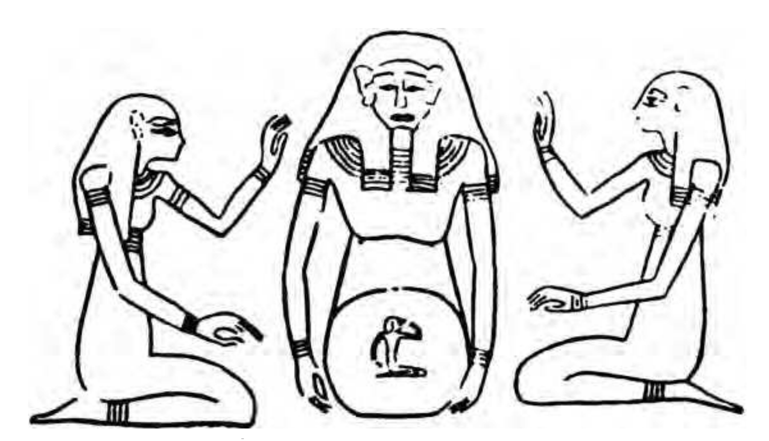


Fig. 13 : Nout enceinte. Plafond de la tombe de Ramses VI. D'après E. Hornung, *Die Unterweltsbücher der Ägypter*, Zürich - München, 1992, fig. 112.

La déesse Nout est représentée plusieurs fois au plafond de la tombe, incarnant le ciel dans lequel se meuvent le soleil et les étoiles. Nout est ainsi figurée en grand format, le corps de profil, arqué et étiré en longueur, dans lequel s'effectue le parcours du soleil et des étoiles. Sous ses hanches se trouve l'image de la figure 13 qui représente la déesse en frontalité[50]. Son corps rend visible, comme par transparence, le disque solaire dans lequel se trouve l'enfant solaire portant un doigt à sa bouche. Cette image correspond au hiéroglyphe - déterminatif du mot enfant *ẖrd* et au hiéroglyphe déterminatif du mot servant à désigner le jeune garçon *ḥwn*.

Cet enfant n'est pas véritablement un embryon, mais plutôt un être déjà parfait, prêt à renaître. A sa sortie du Noun, c'est-à-dire des eaux primordiales qui lui servent d'environnement foetal, l'enfant – dieu solaire – possède toutes ses facultés. Plusieurs hymnes solaires décrivent comme un « jeune garçon » le dieu qui vient de naître[51] :

> « (...) Ô dieu parfait dont l'éclat brille
> couvrant d'électrum l'étendue du Double-Pays!
> Jeune garçon paré, Seigneur d'amour, grand en force,
> qui ne se fatigue pas,
> rapide en ses pas et ses enjambées,
> qui se lève dans l'horizon oriental
> et expulse les ténèbres de la terre toute entière. (...)»[52]

C'est donc bien un dieu parfait, un jeune garçon qui peut déjà se mouvoir dans le ciel « qui se lève dans l'horizon oriental ». Le lever correspond à

---

[50] Voir les judicieuses remarques sur la frontalité faites par Y. Volokhine, *La frontalité dans l'iconographie de l'Egypte ancienne*, Genève, 2000, 88, fig. 108.

[51] A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, Paris, 1980 : pour le Nouvel Empire : 122, n° 24 ; 152-3, n° 47 ; 170-1, n° 62 ; 174-5, n° 65 ; 177, n° 66 ; 193, n° 69 ; 233, n° 74.

[52] *Ibid.*, 123, n° 24 (Hymne à Rê-Atoum-Horakhti d'Horemheb).

son apparition et ce faisant, à sa naissance. Au-dessous de Nout, le dieu Chou se tient dans la barque pour accueillir le soleil prêt à naître. Les bras de la déesse ne retiennent pas vraiment le disque mais semblent pendre de chaque côté, ce qui rappelle le hiéroglyphe de la femme enceinte, mais dans une version frontale qui n'existe pas dans l'écriture[53].

A l'image du dieu solaire renaissant du ciel incarné par la déesse Nout, les morts souhaitaient eux aussi, renaître à la vie dans l'au-delà sous la forme de Rê ou d'Osiris, le dieu associé à l'astre lunaire. Ce syncrétisme entre mythe solaire et mythe osirien va d'une certaine juxtaposition de modèles équivalents à une assimilation très poussée entre les deux dieux. Il est fréquemment perceptible dans les hymnes à Osiris du Nouvel Empire[54], ainsi que dans certaines prières.

Une inscription sur l'une des parois de la tombe thébaine de Ken-Amon dans la nécropole de Gourna, datant du règne d'Amenhotep II, est particulièrement révélatrice de ces croyances[55]. Sous le texte, Nout est figurée sous la forme d'un sycomore géant dont la mission est de nourrir et d'abreuver le mort, comme le décrit le chapitre 59 du Livre des Morts. Ce chapitre n'apparaît cependant qu'à partir de la XIXe dynastie ; il est donc postérieur à ce texte pour lequel il faut chercher une autre origine, comme l'avait remarqué O. Keel dans un article qu'il a consacré aux déesses de l'arbre égyptiennes[56].

> « Paroles prononcées par le sycomore Nout :
> Je suis Nout, haute et grande à l'horizon. Je suis venue à toi, t'apporter des offrandes, ô surveillant des troupeaux [d'Amon, Ken Amon]. Tu t'assieds sous moi, et te rafraîchis toi-même sous mes branches. Tu es satisfait avec mes offrandes ; tu vis de mon pain ; tu bois de ma bière. Je te permets de boire de mon lait et de vivre et d'avoir de la nourriture de mes deux seins ; Joie et santé sont en eux et ils viennent à toi avec vie et joie, comme je le fis pour mon fils aîné (Osiris) (...). Ta mère (Nout) te pourvoit en vie ; elle te place à l'intérieur de son ventre par lequel elle conçoit. La constellation de la nourrice te reçoit dans ses bras comme son enfant (...)[57]. Les étoiles fixes te disent : viens en paix, ô excellent esprit. (...) »[58].

Nout accueille ainsi dans son ventre le mort devenu un Osiris pour lui donner une nouvelle naissance suivant l'exemple du dieu solaire.

---

[53] Signe B2 (Gardiner).

[54] A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes et prières*, 84-85, 85, n° 8 note c), voir aussi 86-88, n° 9 (les mythes osirien et solaire sont équivalents), 91-97, n° 11 (Osiris est assimilé à Rê dont il reprend les fonctions).

[55] N. de G. Davies, *The Tomb of Ken-Amun at Thebes*, New York, 1930, 45-46 ; pour un parallèle, J. Assmann, *Das Grab des Amenemope*, Mainz, 1991, 36-38.

[56] O. Keel, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden*, Fribourg, 1992 (OBO 122), 62-138, fig 52, spéc. 76-77 et 92 ; J. Spiegel pense que l'origine du culte voué à la déesse de l'arbre est à rechercher dans les chansons d'amour : J. Spiegel, Die Entwicklung der Opferszenen in den Thebanischen Gräbern, *MDAIK* 14 (1956), 203.

[57] Nout est appelée « la nourrice » : Bergman (*supra* n. 26), n. 60-61.

[58] D'après N. de G. Davies (*supra* n. 55).

En conclusion, comme de nombreuses recettes magico-médicales liées aux problèmes de la fécondité et de l'accouchement le laissent clairement entendre, la grossesse représentait une période à la fois délicate et dangereuse pour la vie de la femme et de l'enfant. C'est sans doute pour cette raison que nous en trouvons si peu de représentations. Bon nombre de textes font également référence à la grossesse de diverses divinités ; on dénombre plusieurs représentations de divinités enceintes qui jouaient un rôle non seulement dans la naissance des vivants, mais aussi dans la renaissance des morts.

Au Nouvel Empire, les représentations de femmes enceintes dépourvues de traits composites divins ou encore sans divinités présentes pour protéger leur image sont, pour ainsi dire, inexistantes. Les images de femmes enceintes combinent le plus souvent leurs traits à ceux de divinités telles que Bès ou encore Taouret qui incarnent respectivement des aspects divinisés de l'enfant à naître et de la femme enceinte. Il en résulte que l'image de la femme enceinte et son caractère composite constituent des figures concentrées de puissance et de vie.

Dans les figurations de femmes enceintes, le caractère difforme du dieu Bès est fait pour rappeler l'aspect non terminé du fœtus en gestation dans le corps de la mère. Le dieu solaire, par contre, est un enfant parfait qui possède toutes ses facultés, même s'il est censé avoir subi un rajeunissement dans l'élément liquide personnifié par le Noun ou encore signifié par l'image de Nout enceinte. Les croyances funéraires qui faisaient du mort un Osiris renaissant à l'image du dieu solaire, permettaient d'abolir cette différence entre l'humain et le divin, d'abandonner l'imperfection humaine pour un état de perfection divine.

Vom Dunkel in die Helligkeit : Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien

KONRAD VOLK

In einer Zeit, in der Stammzellenforschung den Menschen aus dem Reagenzglas, oder, dem antiquierteren Sprachgebrauch folgend, aus der Retorte, in realistische Nähe rücken lässt, in der pränatale Diagnostik auf High-Tech Basis zum Alltag gehören, rasch wechselnde Trends hinsichtlich der einzig richtigen, ‚sanften' Geburtsmethode junge Mütter in Entscheidungsnöte bringen, mag manche Betroffene fragen, was die Menschen vergangener Zeiten zu diesem Thema überhaupt oder gar nutzbringend beizutragen hätten.[1] Ihre Technologiearmut sei ja nun offenbar und die Beschäftigung mit der Retrospektive weitgehende Zeitverschwendung.

Nun ist es fraglos richtig, dass die Menschen vergangener Jahrtausende und insbesondere jene Babyloniens und Assyriens nicht über Ultraschallgeräte und In-Vitro-Fertilisationsmöglichkeiten verfügten. Aber ihr Kinderwunsch war ebenso elementar vorhanden wie bei den Menschen der Moderne, die Problematik von Gebär- und Zeugungsunfähigkeit, die Sorge um den Fötus, die schwangere Mutter, die Angst vor Fehlgeburt oder Behinderung des Kindes genau dieselbe. Auch der unbändige Wunsch, die Natur zu manipulieren, es bei Bedarf nicht zu einer Konzeption kommen, ein unerwünschtes Kind nicht das Licht der Welt erblicken zu lassen, das Geschlecht des Kindes zu beeinflussen, all dies hat die Menschen Babyloniens und Assyriens mehr als nur marginal beschäftigt. Nichts blieb unversucht, Jahrtausende von Erfahrungen im diagnostischen wie therapeutischen Bereich wurden eingesetzt, um den Bedürfnissen der Frauen und Kinder nachzukommen. Ein zeitloser Problemkreis also, der heute lediglich durch neue

[1] Die Vorarbeiten für diesen Beitrag entstanden im Zusammenhang des durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderten Forschungsprojektes *Kindheit und Erziehung in Babylonien und Assyrien*. Zu den hier relevanten Abschnittsthemen *Schwangerschaft und Geburt* wurde in den Jahren 1994-1998 eine umfangreiche Materialsammlung angelegt, die jedoch – bedauerlicherweise – einige Zeit nach der Zusage, einen Beitrag für *Naître en 2001* zu präsentieren, durch das Erscheinen von M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting. With a Chapter by F. A. M. Wiggermann* (Cuneiform Monographs 14), Groningen, 2000, in Teilen obsolet wurde. Aus praktischen Gründen wurde daher häufig, wenn auch nicht durchgehend, auf die einschlägige Darstellung durch M. Stol (nachfolgend stets als Stol, *Birth*, zitiert) verwiesen, ohne die Einzelquellen jeweils erneut zu referieren. A. Fuchs und D. Ceccarelli danke ich für ergänzend-kritische Hinweise.

technologische Perspektiven charakterisiert ist. Inwieweit sich diese als den Menschen wirklich hilfreich erweisen, muss die Zukunft zeigen.

Doch zurück in die Vergangenheit Babyloniens und Assyriens, einem Gebiet, das, entlang den Flüssen Euphrat und Tigris in der klassischen Antike ‚Mesopotamien' (d.h. „(das) Land zwischen (den) Flüssen") benannt, nunmehr weitgehend von den Staaten Iraq und Syrien abgedeckt wird. Heute eher am weltpolitischen Rand, standen Babylonien und Assyrien neben dem Alten Ägypten für fast 3 Jahrtausende im Zentrum des Geschehens.

Babylonisch-assyrische Keilschrifttexte medizinischen Inhaltes, zunächst Rezepturen in sumerischer Sprache, sind erstmals um das Jahr 2000 v. Chr. schriftlich bezeugt.[2] Ein weitergefächertes einschlägiges Themenspektrum wird dann ab der Mitte des 2. vorchr. Jtsds. greifbar und ist, was vor allem Diagnostisches und Therapeutisches anbetrifft, bis weit in die 2. Hälfte des 1. Jtsds. dokumentiert.[3] Ähnliches gilt im Kontext unserer Fragestellung auch für das Genre der Beschwörungen und Rituale, wohingegen sich Informationen über die Situation von Kind, Mutter und Familie bereits in der Frühzeit des Schreibens und ohne Beschränkung auf eine individuelle Literaturgattung finden.

Die Familie,[4] in sich über Zeiten und Gesellschaften Babyloniens und Assyriens wandelnder Form, bildete den Kern der Gesellschaft. Ihre Existenz ist ohne erfolgreiche Zeugung, Schwangerschaft und Geburt nicht denkbar und alle Fährnisse auf den Wegen des Nachwuchses stehen in unmittelbarer oder mittelbarer Wechselwirkung mit ihr. Das Bedürfnis Kinder zu haben, wird neben den, nach bisherigem Kenntnisstand nicht schriftlich artikulierten irrationalen Momenten, hinsichtlich Mann und Frau unterschiedlich dargestellt. Vitale Aspekte, wie derjenige der Versorgung im Alter oder der Durchführung des Ahnenkultes, für die jeweils die eigenen oder, falls diese ausblieben, adoptierte Kinder zuständig waren, standen im Vordergrund. Zahlreiche Urkunden, aber auch die Literatur zeugen von einem solchen Verständnis. So fragte Gilgameš – die Heldengestalt Mesopotamiens schlechthin – den Geist seines toten Freundes Enkidu, wie es denjenigen in der Unterwelt erginge, die dereinst einen oder mehrere Söhne gehabt hätten. Enkidus Antwort entbehrt nicht der Eindeutigkeit,[5] denn, je mehr Söhne ein

---

[2] Vgl. M. Civil, *RA* 54 (1960), 57-72.

[3] Vgl. zuletzt, I. L. Finkel, On Late Babylonian medical training, in A. R. George, I. L. Finkel (eds), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Winona Lake, Indiana, 2000, 137-223.

[4] Zu Struktur und Terminologie von Familie und Verwandtschaft im Alten Babylonien vgl. C. Wilcke, Familiengründung im Alten Babylonien, in E. W. Müller, *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung. Kindheit, Jugend, Familie I.* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V. Bd. 3), Freiburg (Breisgau) - München, 1985, 219-241.

[5] Vgl. die Zeilen 255-268 der Erzählung von *Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt*. Die dort gegebene Schilderung gipfelt in der Aussage von Z. 267-268: lú dumu-ni 7-àm igi bí-(in-)du_8-àm igi bí-du_8-àm a-na-gim an-AK / dub-ús diĝir-re-e-ne-ka(/-ke_4) ^{giš}gu-za (i-)íb-tuš di-da ^{giš}ba-tuku „Ist es, dass Du jenen sahest, der sieben Söhne hatte?" – „Es ist so, ich sah ihn." – „(Und,) was tat er?" / „Als jüngerer Bruder der Götter sitzt er auf einem Thron (und) lauscht *der Musik* (?)."

Mann gehabt habe, um so besser sei dessen Ergehen in der Unterwelt.[6] Für einen ‚erwachsenen‘ Menschen wurde, anders als in unserer modernen Single-Gesellschaft, Reproduktionsbedürfnis als existentiell gegeben, als konform gesellschaftlicher Normen vorausgesetzt.[7] Die in zahlreichen Fluchformeln von Herrscherinschriften enthaltene Wendung „Wer diese Inschrift beseitigt, dem möge Gott NN seine Wurzeln ausreißen und seinen Nachkommen[8] ‚aufpicken‘“[9] zeigt deutlich, was als neuralgischer Punkt im eigenen wie im Leben des Feindes angesehen wurde: Die (männliche) Nachkommenschaft. Hiervon abgesehen, war den Menschen jener Tage allerdings nur zu bewusst, dass ihr Wunsch nach Nachwuchs ein frommer sei und dass auch unter Einbeziehung höchster ärztlicher Kompetenz oder Magie eine Vielzahl von Hemmnissen diesem Wunsch entgegenstehen konnten. Das sumerische Sprichwort „Eine(n) GattIn zu haben ist Menschen(sache). Kinder zu haben, (in der Hand) Gottes“[10] fasst die ganze Problematik treffend zusammen. Denn in der Tat interpretierten die Menschen Mesopotamiens Einschränkungen bei Ihrer Reproduktionsfähigkeit als Folge eines für sie fatalen Beschlusses der Götter. War es den Menschen vor der Sintflut möglich, sich ohne jede Einschränkung zu vermehren, so wollten es die Götter nach der Sintflut nie mehr zu Übervölkerung und dem einhergehenden, für sie unerträglichen Lärm kommen lassen. So fällten sie die Entscheidung, der Menschheit Tod, auch den Kindstod – repräsentiert durch die „(Leben)tilgende“ *(pāšittu)* Dämonin Lamaštu – Zeugungs- und Gebärunfähigkeit sowie ein Gebärtabu aufzuerlegen.[11] Hieraus ergab sich, dass ein Paar, das sich Kinder wünschte,[12] alles andere als sicher sein konnte, dass dieses Vorhaben auch erfolgreich sein würde.

---

6 Dies gilt im Umkehrschluss auch für die Frauen, vgl. *Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt* Z. 273-274 munus ù nu-tu igi bí-du$_8$-àm igi bí-du$_8$-àm a-na-gim an-A[K] / dug zal-KÍD-da-gim ti-na ì-gurud lú nu-mu-un-ḫúl-e „Ist es, dass Du die Frau sahest, die niemals gebar?“ – „Es ist so, ich sah sie.“ – „(Und,) was tat sie?“ / „Wie ein ...–Gefäß ist sie mit aller Kraft (zu Boden) geworfen, bereitet keinem Mann Freude.“

7 Eine Ausnahme stellen die von den Göttern mit einem Gebärtabu belegten Frauen dar, die einen Dienst im Tempel zu verrichten hatten, vgl. K. Volk, *OrNS* 68 (1999), 2f. mit Anm. 10 und 12.

8 Zur Interpretation von *zēru* als „Nachkomme“ vgl. Biggs, in George/Finkel (*supra* n. 3), 1, Anm. 4 („The ordinary word for ‚seed‘ *zēru*, is, however, only very rarely used for semen“).

9 Vgl. mit einer Vielzahl von Belegen B. Kienast, W. Sommerfeld, FAOS 8, 234f.; ergänzend CAD Š/III, 295 s.v. *šumu* 4.

10 SP 1.160 // SP 14.39 dam du$_{12}$-du$_{12}$ lú-ùlu-k[a$^?$] / dumu TUKU.TUKU diğir-ra-k[a$^?$] (zu den Quellen vgl. zuletzt B. Alster, *Proverbs of Ancient Sumer. The World's Earliest Proverb Collections I-II*, Bethesda, MD, 1997, 33; 219; 356 [Kommentar mit einer, von der hier gegebenen, leicht abweichenden Interpretation]). In diesem Zusammenhang gilt es anzumerken, dass die alttestamentliche Überlieferung in Genesis 30 im wesentlichen die Abhängigkeit des ‚Kindersegens‘ von göttlicher Gnade zum Thema hat.

11 Vgl. hierzu K. Volk, *OrNS* 68 (1999), 2ff. mit Anmerkungen.

12 Eine unerwünschte Schwangerschaft konnte durch Abtreibung beendet werden (vgl. zuletzt Biggs, in George/Finkel (*supra* n. 3), 11-12). Zur Herbeiführung einer solchen bediente man sich Rezepturen wie etwa BAM 246, Vs.$^?$ 1 [MUNUS.P]E]Š$_4$ *šà* ŠÀ-*šà ana* ŠUB-*di*-{⸢a⸣} „um einer Schwangeren Fötus‘ abgehen zu lassen“; vgl. in diesem Zusammenhang A. Guinan *apud* Stol, *Birth*, 55 die vermutet, dass Medizinalpflanzen, die in Texten sowohl im Zusammenhang von Geburtserleichterung wie Abortus eingesetzt werden, nicht anders als kontraktionserzeugend (Abortus) bzw. -verstärkend (beim Nachlassen der Wehen unter der Geburt) wirken. Nach Biggs, in George/Finkel (*supra* n. 3), 7, kommen solche Eigenschaften u.a. *Ferula assa foetida L.* (mögliches akkadisches Äquivalent unklar) zu, das in Afgha-

Nach dem Gesagten wird es also niemanden überraschen, dass in unseren Quellen, die weder bio- noch autobiographischen Charakter tragen, weniger der Normalfall,[13] als vielmehr die Auseinandersetzung mit zahlreichen einschlägigen Schwierigkeiten, Sorgen und Nöten dargestellt ist. In einer Gebetsbeschwörung bittet eine Frau die Göttin Ištar „Schenk mir einen Nachkommen und Erben, lass meinen Mutterleib ein fruchtbarer sein."[14] Erfüllte sich dieser Wunsch nicht,[15] so versuchte frau zunächst herauszufinden, ob sie überhaupt konzeptionsfähig sei.[16] Zu diesem Zwecke bediente sie sich bekannter, medizinisch bis heute jedoch kaum auswertbarer Rezepturen gegen Unfruchtbarkeit.[17] Versagten diese, so konnte nach spätestens drei,

---

nistan und Ost-Iran vorkommt, und als Importware hätte zugänglich sein können. Vermutlich stand solches Wissen nicht zuletzt Prostituierten und Frauen, die einem Gebärtabu unterlagen, zur Verfügung, vgl. hierzu E. von Weiher, SPTU 3 67 Rs. iii 9-12 (vgl. Anm. 129).

13 D.h. Zeugung ohne Manipulation, problemlose Schwangerschaft, ‚reibungslose' Geburt eines gesunden Kindes.

14 S. W. R. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen ‚Gebetsbeschwörungen'*, StPohl (Sm) 5, Rom, 1976, 458 (Ištar 4) 19' *šur-kim-ma* MU *u* NUMUN *lu* ARḪUŠ *si-li-ti*. Die gegebene Übersetzung folgt dem Vorschlag von CAD S, 264 sub *silītu* 2. Wörtlich „ ... der Mutterleib *(rēmu)* sei fürwahr mein *silītu*" (in nichtliterarischen Texten Terminus technicus für die ‚Nachgeburt') unterstellt hier eine Metapher, die Fruchtbarkeit über die Existenz einer Nachgeburt symbolisiert.

15 Es handelt sich – entsprechend der kulturgeschichtlichen Gegebenheiten – nicht isoliert um den Wunsch einer Frau, sondern um denjenigen von Frau und Mann im Kontext einer patriarchalen Gesellschaft. Diese Perspektive läßt sich leicht ablesen an der Tatsache, dass im Zusammenhang von Herrscherinschriften dem Herrscher selbst, nicht seiner Gattin, Nachkommenschaft durch die zuständige Gottheit ‚garantiert' wurde: nin ummeda-a ^{d}na-na-a bàd-gal ba-gub-bu$^{?}$ / zi numun ḫi-li g̃iš-šub-zu-šè mu-e-g̃ar „Die Herrin, die Amme Nanaja, die wie eine ‚große Mauer' dasteht, hat Leben, Nachkommenschaft und Liebreiz als Dein Los gesetzt" (altbabylonische Hymne auf den König Anam, 35-36; vgl. A. Falkenstein, BaM 2 (1963), 82; die Interpretation von mu-e-g̃ar, offenbar fehlerhaft für mu-un-g̃ar, wird durch den direkten Kontext, insbesondere durch /-zu/ in g̃iš-šub-zu-šè erzwungen). Ganz besondere Erfüllung fanden derlei fromme Wünsche offenbar am Königshof der III. Dynastie von Ur, für den bis heute etwa 100 ‚Königskinder' bezeugt sind (vgl. W. Sallaberger, Ur III-Zeit, in W. Sallaberger, A. Westenholz, *Mesopotamien: Akkad-Zeit und Ur III-Zeit*, Freiburg - Göttingen (OBO 160/3), 1999, 185f.).

16 Zur keilinschriftlichen Dokumentation s. E. Reiner, *ZA* 72 (1982), 127. Die Quellenlage zum Thema ist in den Nachbarkulturen, dem Alten Ägypten (Papyrus Carlsberg VIII und Papyrus Kahun) bzw. dem hippokratischen Werk durchaus analog, bis heute jedoch deutlich dichter, vgl. zusammenfassend Reiner *ibid.* 126. Spätestens im 1. nachchr. Jhdt. konnte Soranos von Ephesos den Methoden der ‚Alten' (d.h. Indikationen durch Vaginalsuppositorien oder Fumigation) nichts mehr abgewinnen und erklärte sie in Kap. ix 35 seines ersten Buches über die Gynäkologie „Wie man die Konzeptionsfähigkeit einer Frau erkennt", kategorisch für falsch. Vgl. hierzu O. Temkin, *Soranus' Gynecology*, Baltimore, 1956, 32-34.

17 Die Problematik der betreffenden Texte liegt neben dem Erhaltungszustand (wie bei vielen Rezepturen) vor allem darin, dass die erwähnten Medizinalpflanzen und Mineralien weitgehend unverständlich bleiben (zu den sog. Geburtspflanzen, wobei zwischen jenen zu unterscheiden ist, die ganz allgemein Konzeption und Schwangerschaft fördern, dann diejenigen, die Unfruchtbarkeit entgegenwirken sollen und schließlich jenen, die den Geburtsvorgang als solchen beeinflussen, vgl. Stol, *Birth*, 52ff.; hinzu kommt möglicherweise noch eine weitere Gruppe, die speziell Folgeschwangerschaften befördern soll). Demgegenüber präzise sind jedoch die Einträge in den Texten hinsichtlich der Anwendungsgebiete: „(Wenn) eine Frau nicht gebiert: damit sie schwanger wird [...]" [MUNUS N]U *a-li-da-at ana ur-re-*⌜*e*⌝ [...] (BAM 241 iii 7'); zur Deutung dieser Stelle und der Parallele STT 98 Vs. i 2' ([x MU]NUS NU $PEŠ_4$ *ana* $PEŠ_4$), vgl. E. Reiner, *ZA* 72 (1982), 128 sowie W. von Soden, *ZA* 68 (1978), 82, zu *erû* D: *urrû* „entbinden" [die Reservatio von Wilcke, in Müller (*supra* n. 4), 297f., Anm. 124, gegen eine solche Deutung von *urrû* in Atram Hasīs 291/3 ist durch das Hinzukommen weiterer Belege aus medizinischen Texten und Beschwörungen wie N 4001, inim-inim-ma munus nu-ù-tu *a-na ur-ri-i* (A. Guinan *apud* Stol, *Birth*, 35, Anm. 65) aufzugeben]; vgl. darüberhinaus Finkel, in George/Finkel (*supra* n. 3), 171ff., Text No. 17, Vs. 5 DIŠ MUNUS NU $PEŠ_4$ *a-na šu-ri-i* „wenn eine Frau nicht schwanger wird, um sie schwanger werden zu lassen"; Rs. 12 MUNUS *la a-lit ana šu-ri-i* „um eine nicht gebärende (=‚unfruchtbare') Frau schwanger werden zu lassen"; in diesen Zusammenhang ist möglicherweise (Ergänzung unsicher) auch Text No. 18, Vs. 7ff. zu stellen. Differenziert zu betrachten ist wahrscheinlich „Eine Frau, (bei der) das Gebären ‚abgeschnitten' ist" (MUNUS *a-la-da* KU_5 [BAM 241 iii 3']). Aufgrund des nur schwer deutbaren Kontextes kann die Aussage sowohl auf eine Frau zu beziehen

manchmal auch weniger Jahren nicht nur eine schwierige sozialpsychologische, sondern vor allem juristisch neue Situation eintreten. Aus alt- wie neuassyrischer Zeit sind Fälle belegt, in denen eine Frau, die über einen solchen Zeitraum hinweg kinderlos blieb, eine Sklavin kaufte, die an ihrer Statt Kinder bekommen sollte.[18] Eine Lösung, die übrigens auch von denjenigen Frauen praktiziert wurde, die ein bestimmtes priesterliches Amt ausübten und somit einem Gebärtabu unterlagen.[19] Neben den geschilderten nicht beeinflussbaren – ‚gottgegebenen' – Hindernissen und den willentlichen Akten wie der Verhütung,[20] gab es auch solche, die expressis Verbis ‚physiologisch' begründet wurden. In einem außerhalb des babylonisch-assyrischen Bereichs stammenden, jedoch paradigmatischen Keilschrift-Brief des ägyptischen Königs Ramses II. an den Hethiterkönig Ḫattušili lässt jener mitteilen, dass der Wunsch nach Konzeption einer 60-jährigen unwirklich sei, denn mit 50 sei die Schwelle zur Konzeptionsfähigkeit[21] endgültig überschritten: „So (antworte ich [Ramses] darauf) meinem Bruder (Ḫattušili): ‚Siehe, die Matanizi, die Schwester meines Bruders – der König, Dein Bruder kennt sie! – Eine Fünfzigjährige (soll) sie (sein)? Nein, eine Sechzigjährige ist sie! Und doch, eine Frau, die fünfzig Jahre ist, (sollte) sie

sein, die über eine lange Zeit nicht schwanger wurde oder aber auf eine Frau jenseits der Menopause (so E. Reiner, *ZA* 72 (1982), 129), wofür sachliche – nicht phraseologische – Parallelen anzuführen wären. Aitiologische Erzählungen, wie etwa diejenige von König Etana, der das ‚Kraut des Gebärens' *(šammu ša alādi)* suchte (und sicherlich auch fand), *könnten* hinsichtlich ihres realen Hintergrundes mit dem (vermuteten) Gebrauch von Mandragora / Alraun als konzeptionsförderndem Aphrodisiakum in Verbindung gebracht werden. Vgl. zuletzt Stol, *Birth*, 56ff. (mit Anmerkungen) und 70; skeptisch zur Möglichkeit, anhand der allgemeinen Aussage *šammu ša alādi* eine spezifische Zuordnung zu einer Medizinalpflanze zu unterstellen, Biggs, in George/Finkel (*supra* n. 3), 5.

18 ICK I 3, Vs. 13, dazu H. Hirsch, *OrNS* 35 (1966), 280; zu ND 2307 (neuassyrisch) vgl. A. K. Grayson, J. van Seters, *OrNS* 44 (1975), 485-486, mit Verweisen auf alttestamentliche Parallelen; zuletzt K. Radner, SAAS 6, 165. Für den Fall, dass, wie meist, der Mann nach 3 Jahren kinderloser Ehe eine Sklavin für das Konkubinat kauft, vgl. I 490 18b-22a, dazu u.a. B. Kienast, *Das Altassyrische Kaufvertragsrecht*, FAOS Beih. 1, 98. Eine allgemeine Übersicht gibt H. Neumann in *La femme dans le Proche-Orient antique. Compte rendu de la XXXIIIe Rencontre assyriologique internationale*, Paris, 1987, 136f.

19 Vgl. hierzu die einschlägigen Paragraphen des Kodex Ḫammurapi (§§144-147); zur rechtlichen Stellung der aus solcher Beziehung hervorgegangenen Kinder s. – mit weiterer Literatur – Wilcke, in Müller (*supra* n. 4), 293. Nach §147 des Kodex Ḫammurapi konnte eine zum Zwecke des Gebärens von Kindern (‚Leihmutter') eingestellte Sklavin, die diesen Anspruch nicht erfüllen konnte, wieder verkauft werden. S. allg. Westbrook, AfO Beih. 23, 107f.

20 Zu den verschiedenen möglichen Formen von Verhütungsstrategien (Stillen, orale Aufnahme von pflanzlichen Mitteln, im Einzelfall möglicherweise ergänzt durch das Tragen von Wildpflanzen zu magischen Zwecken, vgl. Biggs, in George/Finkel (*supra* n. 3), 6-10. Dokumentiert in Keilschrifttexten ist bisher jedoch nur Verhütung in Form von Coitus per anum (CT 31 44 ‚iv' 10-11 + BRM 4 12, Vs. 32 NIN.DIGIR.RA MU *la e-re-šá qin-na-as-sa uš-nak* „Eine En-Priesterin wird mit ihrem Anus verkehren lassen, um nicht schwanger zu werden)."

21 Spätgebärende sind der Keilschriftliteratur nicht unbekannt. Wenn auch exakte Daten noch fehlen, so könnte u.a. Adad-Guppi, die Mutter des spätbablonischen Königs Nabonīd hierzu zu zählen sein. Möglicherweise war sie schon 45 (oder geringfügig jünger), als sie ihren Sohn zu Welt brachte (vgl. P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, YNER 10, 77). Eine neue Sicht der Dinge vertritt allerdings H.-P. Schaudig, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen*, AOAT 256, 9ff. mit Anm. 21, der aufgrund einer differenzierten Quellenanalyse annimmt, Adad-Guppi sei zum gegebenen Zeitpunkt erst 30 Jahre alt gewesen. Jedoch lässt sich auch diese Annahme nicht im strikten Sinne beweisen.

(sein). Nein, für eine, die sechzig Jahre alt ist, kann man keine Arznei bereiten, um sie gebären zu lassen'."[22]

Die Frage nach der Konzeptions- und Gebärfähigkeit einer Frau wurde natürlich auch in den Tagen Babyloniens und Assyriens nicht für sich alleine betrachtet. Denn schließlich, auch dies hatten die Götter so eingerichtet, sollte auch der Mann seinen Anteil am Gelingen des Gesamtwerkes haben. Gleich der Frau mit Restriktionen aus dem Zusammenhang des Schöpfungsaktes belegt,[23] hatte er sich darüberhinaus mannigfaltigen potentiellen Funktionsstörungen zu gegenwärtigen. Ein umfangreiches Korpus von Beschwörungen, die der Behebung von Defiziten bei der adaequaten Ausführung der Kohabitation entgegenwirken sollten, zeigt dies deutlich auf. Von Krankheiten wie Genorrhoe,[24] von ‚Behexung',[25] womit sicherlich weitgehend psychische Komponenten subsummiert sind oder von fortgeschrittenem Alter[26] geben die Texte jedoch keine weitere Auskunft über die Ursachen der Beschwerden. Andererseits wird dem Nebeneinander von praktischen wie magisch-rituellen Therapieansätzen[27] breiter Raum gegeben. Wenn alle Versuche scheiterten, so konnte man auch hier am Ende immer noch die Gnade eines Gottes erhoffen, denn, so heißt es in einem Text des 1. Jtsds: „Auch dem ‚Impotenten'[28] gibst Du einen Erbsohn."[29]

Anders als in der rezenten Moderne war für die Menschen Babyloniens und Assyriens eine Schwangerschaft *in der Realität* ohne Kohabitation expressis verbis undenkbar.[30] Und so wird der – vermutete – statistisch signifikante *Normalfall* sicherlich zu einer nicht manipulierten Schwangerschaft geführt haben. Im *Einzelfall* schienen aber durchaus weitergehende Perspek-

22 S. E. Edel, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof. Neue Funde von Keilschriftbriefen Ramses' II. aus Boğazköy*. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge, 1976, 69ff.; ders., *Die ägyptische-hethitische Korrespondenz aus Boghazköy in babylonischer und hethitischer Sprache*, Opladen, 1994, I, 179 und II, 270-272. Dieser ‚wirklichkeitsnahen' Schilderung biologischer Zusammenhänge steht jene alttestamentliche entgegen, nach der die neunzigjährige Sara dem einhundertjährigen Abraham vermittels des wunderbaren Wirkens Jahwes einen Sohn (Isaak) gebar (vgl. Gen. 17, 15-22; 21, 1-7). Soranus, Buch I ix 34 nennt das Alter 15-40 als dasjenige, in dem die überwiegende Mehrheit von Frauen als besonders konzeptionsfähig anzusehen seien (vgl. O. Temkin, *Soranu" Gynecology*, Baltimore, 1956, 32).

23 So die sumerische Erzählung von *Enki und Ninmaḫ*, in der es heißt: peš-gi lú a sur-sur àm-ma-ši-in-dím "Als fünfte (Kreatur) schuf sie (Ninmaḫ) den Mann, (dessen) Same fortwährend tröpfelt" (CT 42 28, Vs. 4; zu den Parallelen zur Stelle vgl. PSD A/I, 167 sub a-sur-sur). Zur Vermutung, eine vergleichbare Aussage könne in einem noch nicht vollständig wiederherstellbaren Abschnitt der altbabylonischen Erzählung von Atram-Ḫasīs vorliegen, s. K. Volk, *OrNS* 68 (1999), 2, Anm. 8. Auch Rituale des späten 1. Jtsds. reflektieren den genannten Zustand als Vergleich zu einem skizzierten Traumbild, vgl. etwa E. von Weiher, SPTU 2 22, Vs. i 21-22.

24 Vgl. R. Biggs, *ŠÀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, TCS 2, 3, Anm. 16.

25 Vgl. R. Biggs, *ŠÀ.ZI.GA*, 3 und 7, jeweils mit Textbeispielen.

26 Vgl. R. Biggs, *ŠÀ.ZI.GA*, 3 (zu LKA 96).

27 Vgl. hierzu ausführlich R. Biggs, *ŠÀ.ZI.GA*, 4f.

28 Impotent bedeutet in diesem Zusammenhang die Unfähigkeit, eine Kohabitation, die eine Konzeption zur Folge hat, durchzuführen.

29 Vgl. E. von Weiher, SPTU 2 18, Rs.15 *ana la i-šá-ri ta-nam-din ap-lu*; diese (Teil-) Zeile entstammt einem šu íl-la „Handerhebungsgebet" für den Sonnengott Šamaš.

30 So das zweisprachige Sprichwort [nu-um-me-d]a-nú al-peš$_4$-a *ina la na-ki-mi-i e-rat-me* „Man sagt: ‚Ist sie etwa schwanger, ohne Verkehr gehabt zu haben ?'" Vgl. zum Text W. G. Lambert, BWL 241; 247; Biggs, in George/Finkel (*supra* n. 3), 1 mit Anm. 2.

tiven bedacht worden zu sein, so etwa der ideale Zeitpunkt oder Ort der Zeugung.[31] Neben der Vorstellung, die Nachmittagszeit *(muṣlālu)*, also nicht etwa die Nacht sei die rechte Zeit, um ein Kind zu zeugen,[32] findet sich in der Omenserie *šumma ālu* die Aussage „Wenn ein Mann mit seiner Ehefrau im aufgehenden Jochstern[33] Verkehr hat, so wird er ein Kind nach Herzenswunsch haben."[34] Der gleiche Text formuliert auch Vorstellungen, nach denen eine Kohabitation auf dem Feld oder im Garten einen Jungen, eine ebensolche in der Einöde ein Mädchen hervorbringe.[35] Derlei Aussagen dürften aus zur Tier- bzw. Pflanzenwelt analogen Beobachtungen extrapoliert worden, und, wie dies im 1. nachr. Jhdt. Soranus von Ephesus in seiner Γυναικεια ausführte, von keiner nachhaltigen Bedeutung für den Normalfall gewesen sein.[36]

War nun der Beischlaf erfolgt, so konnte – hier liefert Babylonien die ältesten Quellen – ein Schwangerschaftstest der je nach Ausgangslage hoffnungsfrohen oder aber besorgten Frau konkrete Anhaltspunkte liefern.[37] Wenn auch die exakte pharmakologische Zuordnung der Ingredienzien verschwommen bleibt, so sind doch die Verfahren methodisch eindeutig. Häufige Anwendung fand demnach ein Vaginal-Suppositorium (SIKI.ŠID = *itqu* ≈ πρόσυετων), bestehend aus mit Materia medica versetzter Wolle, das nach einer bestimmten Zeit, wiederholt werden 3 Tage angegeben, auf farbliche, d.h. chemische Veränderungen hin untersucht wurde.[38] Je nach Befund

---

31 Darüberhinaus hielt man in Omina, die sich mit dem (überwiegend unüblichen) Sexualverhalten von Menschen beschäftigen, bestimmten Positionen während des Verkehrs einer Schwangerschaft für abträglich: *Šumma ālu* Tf. 104 (CT 39, pl. 44) 3 DIŠ NA *ana* MUNUS *zi-iq-pa* TE *e-pé-šu šu-ú* NU DU$_{10}$.GA SA.GI[G] ⌜GAR x⌝ / KI.MIN NA BI *za-mar uš-ta-ka-ta-at* EGER *i-ma-ra-aṣ* / *u* A NAM.MUNUS.A *ḫa-ṭi* „Wenn ein Mann stehend Verkehr mit einer Frau hat, so ist dieses Verhalten nicht günstig; eine Muskelkrankheit wird sein Los sein. Idem: Hat dieser Mann plötzlich einen Anfall (infolge der Erregung ? / in Form von Erregung ?), so wird er daraufhin krank sein. Darüberhinaus wird das ‚Wasser der Schwangerschaft' ‚fehlerhaft' sein." Vgl. zu dieser Stelle J. C. Pangas, *AulOr* 6 (1988), 211ff. mit abweichender Interpretation sowie Stol, *Birth*, 2.

32 *Šumma ālu* Tf. 104 (CT 39, pl. 44) 4; zu Umschrift und Übersetzung des Omens vgl. Stol, *Birth*, 2-3 mit Anm. 14; Biggs, in George/Finkel (*supra* n. 3), 10.

33 Mit der wörtlichen Übersetzung von MUL.ŠUDUN „Jochstern" wird hier Arkturus als der hellste Stern des Sternbildes Bootes bezeichnet.

34 *Šumma ālu* Tf. 104 (CT 39, pl. 45) 38 DIŠ NA *ina ni-pi-iḫ* MUL.ŠUDUN *ana* DAM-*šú* TE DUMU ŠÀ.DU$_{10}$.GA TUKU-*ši*.

35 *Šumma ālu* Tf. 104 (CT 39, pl. 45) 23-24 DIŠ NA *ina ḫur-ba-ti* TE DAM-*su* MUNUS.MEŠ Ù.TU.MEŠ / DIŠ NA *ina* ŠÀ A.ŠÀ *u* ^{giš}KIRI$_6$ TE DAM-*su* NÍTA.MEŠ Ù.TU.MEŠ „wenn ein Mann sich (einer Frau) in unbewohntem Gelände nähert, so wird die Frau Mädchen gebären. Wenn ein Mann sich inmitten eines Feldes oder Gartens (einer Frau) nähert, so wird die Frau Jungen gebären."

36 So schreibt Soranus (I, xi, 41): „But some of the ancients have also defined the proper periods as determined by external factors. Thus the time of the waxing moon has been considered propitious. ... Furthermore they say that spring is the supreme season for conception to take place. ... For we see conception taking place in all seasons as well as being brought to a successful end" (Übersetzung nach O. Temkin, *Soranus' Gynecology*, Baltimore, 1956, 39-40).

37 Die Quellen stammen aus neu-/spätbabylonischer Zeit (vgl. O. Gurney, UET 7, 2 zu UET 7 123); nach Angabe des Kolophons von UET 7 123, Rs. 15' stellt dieser Text jedoch ein Exzerpt (ZI-*ḫi*) eines älteren Kompendiums dar.

38 Vgl. E. Reiner, *ZA* 72 (1982), 129ff. zu UET 7 123, Vs. 1-12.

wurde geschlossen, ob eine Konzeption erfolgt sei oder nicht.[39] In einzelnen Testverfahren kommt überdies der Hebamme als Fachfrau, die bereits in den ältesten Keilschriftquellen Erwähnung findet,[40] eine zentrale Rolle zu.[41] Eine Schwangerschaft unterstellt, erboten sich nun für die Umgebung mannigfaltige Möglichkeiten der Spekulation darüber, ob die werdende Mutter nun einen Sohn, eine Tochter oder gar Zwillinge gebäre. Sehr elaboriert nach unserem heutigen Geschmack, erinnern einschlägige Texte wie die ‚35' (= 36) Tafel des Kompendiums für einen *āšipu* „Beschwörer", die den Titel *šumma alittu arâtma* „Wenn eine Gebärfähige schwanger ist" trägt, im Grundsatz aber nicht nur an jüngere, klassische Quellen, sondern sehr an den profanen Alltag der Moderne, in dem weise Frauen einer Schwangeren am Ausdruck der Augen, der Hautfarbe, der Veränderung der Gesichtsphysiognomie etc. anzusehen glauben, ob es nun ein Mädchen oder eine Junge werde.[42] Erwähnenswert der immer wieder vorgetragenen Vorurteile wegen, dass hier, wie auch an anderer Stelle das Schwangersein mit bzw. die Geburt von Mädchen durchaus positive Konnotationen haben konnte. So heißt es u.a., die Mutter eines Mädchens werde reich und es werde ihr wohlergehen.[43] Solcherlei Aussagen ändern natürlich nichts an der Tatsache, dass der Geburt eines (Erb-)Sohnes und Verantwortlichen für die Pflege des Ahnenkultes absolute Priorität zukam. Schließlich konnte eine Ehefrau durchaus das Missfallen ihres Gatten erregen, wenn sie mehrfach Mädchen gebar, wie

---

[39] Auch andere Verfahren kamen zur Anwendung, so etwa das Trinken bestimmter Flüssigkeiten. Führten diese zum Erbrechen, so galt die Betroffene als schwanger, vgl. UET 7 123, Vs. 7 (dazu Reiner, *ibid.*,134-135).

[40] Vgl. Early Dynastic lú C 26 (WVDOG 43 47; MSL 12, 14). Außerhalb der lexikalischen Listen der Fara-Zeit wird die Hebamme (šà-zu) neben gala, nu-gig, und géme-kar-kid auch in gleichzeitigen Rationenlisten genannt, s. dazu F. Pomponio, G. Visicato, *Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak*, Napoli, 1994, 29. Die Art der Zusammenstellung dieser ‚Berufsgruppen' ist von Bedeutung, da auch Z. 290 der altbabylonischen Erzählung von *Atram-Ḫasīs* eine vergleichbare Beziehung herstellt: *ša-[ab]-sú-tum i-na bi-it qá-di-iš-ti li-iḫ-du* „Die Hebamme soll sich im Hause der *qadištum* freuen"; vgl. hierzu Wilcke, in Müller (*supra* n. 4), 297f. mit Kollationen zu CT 46 1 vi 10.

[41] Vgl. UET 7 123, Rs. 6'.

[42] Wenige Beispiele müssen an dieser Stelle genügen. So prognostizierte ein *āšipu* „Beschwörer" entsprechend des ihm zur Verfügung stehenden Kompendiums, eine Schwangere, deren Stirn gelbliche Hautfarbe trüge, erwarte einen Jungen (TDP ‚35' [=36] 1 BE-*ma* TU PEŠ$_4$-*ma* UGU SAG.KI-*šá* SIG$_7$ *šà* ŠÀ-*šà* NITA); eine, deren Stirn eher weiße Hautfarbe aufweise, ein Mädchen (TDP ‚35' [=36] 2 DIŠ TU *mu-úḫ* SAG.KI-*šá* BABBAR *na-mir šà* ŠÀ-*šà* MUNUS). Auch andere Farbschattierungen, u.a. der Stirn, indizieren Vorhersagen bezüglich des Geschlechtes, im Einzelfall darüber hinausgehende Prognosen hinsichtlich des Kindes und der Mutter (u.a. Überlebensfähigkeit); vgl. hierzu auch Stol, *Birth*, 207 mit Anm. 19. TDP ‚35' (= 36) 26ff. thematisiert schließlich Erscheinungsform bzw. Farbe der Brustwarzen *(appi tulî)* der Schwangeren und leitet hieraus spezifische Vorhersagen hinsichtlich des Kindes ab; ähnlich auch ibid. 49ff. und 52ff. hinsichtlich der Erscheinungsform der Brüste im weiteren Sinne. Vor dem Hintergrund der hier eklektisch vorgetragenen keilschriftlichen Überlieferung liest sich die bei Soranus, I, xiii, 45 geführte Diskussion zum Thema überaus bemerkenswert: „Hippocrates says that <the signs> of pregnancy with a male are: the gravida has better color, moves with more ease, her right right breast is bigger, firmer, fuller, and in particular, her nipple is swollen. Whereas the signs with a female are that together with pallor, the left breast is more enlarged, and in particular the nipple" … „But these things are more plausible than true, in as much as on the evidence we see that sometimes one thing, sometimes the opposite, has resulted" (Übersetzung nach O. Temkin, *Soranus' Gynecology*, Baltimore, 1956, 44-45).

[43] Vgl. TDP ‚35' (= 36) 2-3; hier anzufügen sind u.a. die Aussagen der Omenserie *šumma izbu* Tf. I 101: BE MUNUS 3 MUNUS.MEŠ *šu-ta-ḫa-a-ti* Ù.TU KUR NUN DAGAL-*iš* „Wenn eine Frau drei gleiche Mädchen gebiert, so wird sich das Land des Fürsten vergrößern."

eine Orakelanfrage zeigt: „O Šamaš, Richterherr, Adad, Herr der Opferschau! Die Frau des So-und-so, seine Ehefrau, die in dessen Schatten lebt, lebt dort schon lange und gebiert beständig Mädchen. Kein Junge (ist in Sicht), weshalb sein Sinn gram ist.“[44]

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass auch die Frauen des Alten Mesopotamien den Wunsch hegten, ihre sich über 9 bzw. 10 Monate erstreckende Zeit der Schwangerschaft[45] möge ohne ernsthafte Beeinträchtigung verlaufen. Wie oft sich ein solcher Wunsch erfüllte, vermögen wir nicht zu sagen, da uns eine hierfür aussagekräftige statistische Grundlage fehlt und auch die Eindeutigkeit entsprechender Angaben aufgrund ihrer Subjektivität nur bedingt verwertbar wäre. Auf ein Los wie dasjenige einer Göttin konnte keine Frau ernsthaft hoffen, denn deren kurze, nämlich nur 9 oder gar 7 Tage andauernde, problemlose Schwangerschaft[46] und ‚glatte‘ Geburt[47], war den Bedingungen dieser Welt gänzlich entrückt. Dem bedauernswerten Menschengeschlecht blieb also nichts als die Möglichkeit, das Seine zu tun und sich an eine Gottheit zu wenden, um hierdurch eine günstige Schwangerschaft und Geburt zu erbitten.[48] Die Quellen aus der Wirklichkeit des Alltags zeigen nämlich deutlich, mit welchen Schwierigkeiten zu rechnen war. Rezepte gegen den möglichen Abgang des Embryo innerhalb der ersten drei Monate,[49] gegen Blutungen[50] Blähungen[51] und Weiteres[52]

---

[44] ABRT I 4 (*tamīt ḫarišti*) i 11-14 [^{d}UTU E]N *di-nim* ^{d}IŠKUR EN *bi-ri* / [MUN]US NENNI DAM-*su a-šib-ti* GIŠ.GI$_{6}$-*šú* TA U$_{4}$.ME.MEŠ-*ti* / *aš-ba-at-ma* MUNUS.MEŠ *it-ta-na-al-la-du-ma* / NITA *ja-a'-nu-ma* ŠÀ-*ba-šú šum-ru-ṣu*.

[45] Zu den unterschiedlichen Angaben zur Dauer einer menschlichen Schwangerschaft vgl. Anm. 72.

[46] Vgl. W. Heimpel, RlA 8, 546 §5.2, mit Verweisen auf die sumerische Erzählung von *Enki und Ninḫursaĝ* 75-86, sowie die jüngeren Schilderungen von der Geburt der Götter Nabû und Ašnan (s. A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford, 1986, 118f. [und 159], Z. 8 (kommentierender Abschnitt); s. weiterhin R. Biggs, OIP 99, no. 283 ii 10-16, zur siebenmonatigen Schwangerschaft der Göttin Ašnan.

[47] Vereinzelt geben Quellen den konkreten Hinweis auf eine solche Aussage, so sie etwa die Anweisung erhalten, eine vor der Geburt stehende Schwangere ([DIŠ MUNUS *šà*-ŠÀ-*š*]*à-šú šá-pil-ma* „wenn einer Frau Fötus tief ist“) solle eine ölige Lösung intravaginal verabreicht bekommen, um so die Geburt zu erleichtern (vgl. Finkel, in George/Finkel (*supra* n. 3), 173f., No. 18, Vs. 1-3). Könnte diese Aussage konkret (nicht also eine rituelle Ölung) mit der sumerischen Erzählung von *Enki und Ninḫursaĝ* (Z. 86; vgl. P. Attinger, *ZA* 74 (1984), 14f., 39) verbunden werden ?

[48] Zu diesem Zwecke bediente man sich u.a. der bekannten, über lange Zeit und in stark variierender Form überlieferten Beschwörung „Kuh des Mondgottes“, deren Schlusszeilen (nach BAM 248 iii 33-35) folgendermaßen lauten: *ki-ma* GÉME ^{d}EN.ZU-na *i-šá-riš i-li-da* / *li-li-id ár-da-tum mu-šap-šiq-tum* / *šab-šu-tum a-a ik-ka-li e-ri-tu li-ši-ir* „So, wie Geme-Su'ena (Name der Kuh des Mondgottes Sîn) normal gebar, soll auch die junge Frau, die Schwierigkeiten während der Geburt hat, gebären. Die Hebamme soll nicht aufgehalten werden (i.e. ans Werk gehen), die Schwangere soll recht gebären.“ Vgl. zu dieser Beschwörung Stol, *Birth*, 66f. mit Anm. und älterer Literatur (auch zur Rezeption dieser Beschwörung durch Thomas Mann in dessen Werk *Joseph und seine Brüder*); zu KAR 223, einem Ritual für eine schwangere Frau, vgl. Mayer (*supra* Anm. 14), 409.

[49] Vgl. Finkel, in George/Finkel (*supra* n. 3), 171f. Text No. 17, Vs. 1-2 DIŠ MUNUS *lu* ⌈1⌉ [IT]I *lu* 2 ITI [*l*]*u* 3 ITI / *šà* ŠÀ-*šà* ŠUB.ŠUB-*a* „wenn eine Frau, sei es im 1. Monat, im 2. Monat oder 3. Monat dabei ist, ihren Fötus zu verlieren ...“

[50] Vgl. E. von Weiher, SPTU 4 153 1ff. (DIŠ MUNUS ÚŠ.MEŠ-*šú* GEN.MEŠ-*ma la ip-par-ra-su* „Wenn eine Frau fortwährend Blutungen hat und (diese) nicht aufhören“); Finkel, in George/Finkel (*supra* n. 3), 168f. Text 15, Rs. 27 (das Rezept ist offenbar auch für ungewöhnliche Blutungen außerhalb der Schwangerschaft gedacht).

[51] F. Köcher, BAM 240, Vs. 28' DIŠ MUNUS '*i-ri-it-ma u* IM *ud-du-pat* DIM$_{11}$.ME DAB$_{5}$ „Wenn eine Frau schwanger ist und Blähungen hat, so hat sie (die Dämonin) Lamaštu ergriffen.“

bezeugen dies eindrücklich, wie auch die Möglichkeit einer Fehlgeburt über die gesamte Schwangerschaft hinweg präsent blieb. Neben den medizinischen bemühte man insbesondere magisch-rituelle Praktiken, um die gefürchtete, von den Göttern zur Regulierung des Nachwuchses geschaffene Dämonin Lamaštu[53], abzuwehren[54]. So sehr man sich auch von allen Seiten bemühte, immer wieder trat der Fall ein, dass ein Kind im Mutterleib starb,[55] der Kampf gegen Lamaštu verloren ging.[56] Föten (etwa ab dem 7. Lunar-Monat)[57], die ein solches Schicksal erlitten, wurden ebenso wie verstorbene Säuglinge bis etwa zum 10. postnatalen Monat in wiederverwendeter Gebrauchskeramik, genauer, einem tönernen Topf mit Deckel in fötaler Haltung intramural bestattet.[58] Doch damit nicht genug: Die Furcht vor des Babys unheilvoller Kraft in Form des ‚Totkinddämons‘ ^{d}Kūbu[59] bedingte möglicherweise nicht nur diese individuelle Bestattungsform, sondern veranlasste die Hinterbliebenen, diesen Totengeist durch Beschwörung zu bannen.[60]

Welchen Stellenwert die Gesellschaften Mesopotamiens dem Schutz des heranwachsenden Lebens beimaßen, lässt sich darüberhinaus an Einträgen in den Gesetzestexten ablesen.[61] So notiert u.a. ein Gesetzeswerk (sog. Kodex) des Königs Urnamma von Ur (2112-2095), als älteste Quelle zum Thema[62] „Wenn (ein Mann) [mit dem Ellen]bogen (?) die Tochter eines

---

52 Vgl. STT 98, Rs. 1'ff. (E. Reiner, *ZA* 72 (1982), 138). Der sehr fragmentarische Text nennt eine Schwangere, die an einer im Text nicht erhaltenen Symptomatik während der Schwangerschaft leidet. Ihr wird offenbar sog. ‚Fuchswein‘ (GIŠ.GEŠTIN KA$_5$.A) verabreicht, der auch in Texten vergleichbaren Inhalts (u.a. E. von Weiher, SPTU 4 153, Vs. 23 [s. Anm. 73]) eine Rolle spielt. Nach Rs. 5' gebiert die Frau späterhin (*ár-ḫi-iš ul-lad*).

53 Vgl. K. Volk, *OrNS* 68 (1999), 3.

54 Vgl. K. Volk, *OrNS* 68 (1999), 4ff. mit Anmerkungen.

55 Vgl. A. al-Zeebari, TIM 1 15, Vs. 7-11 ITI.7.KAM *a-nu-um* / *še$_{20}$-ru-um i-na li-bi-ja* / *iš-tu* ITI.1.KAM *še$_{20}$-ru-um i-na li-bi-ja* / *mi-it-ma ma-ma-an* / *ù-la i-pa-qí-da-ni* „Sieben Monate lang war dies (ungeborene) Kind in meinem Bauch. Seit einem Monat ist das Kind in meinem Bauch (aber) tot und niemand trägt Sorge für mich“ (Brief einer Dabītum an ihren ‚Herrn‘).

56 Zur babylonischen Terminologie für das – im weitesten Sinne – Fehl- bzw. Frühgeborene vgl. Stol, *Birth*, 28f.

57 Als Kriterium diente vermutlich die äußere Erscheinungsform insofern ein Fötus als (miniaturisierter) menschlicher Körper angesehen werden konnte.

58 Vgl. S. Kulemann-Ossen, M. Novák, ^{d}Kūbu und das „Kind im Topf“ – Zur Symbolik von Topfbestattungen, *AoF* 27 (2000), 121-131. Herrn Dr. M. Novák, Tübingen, verdanke ich den Hinweis auf einen noch unpublizierten Grabbefund aus Tall Schēch Ḥamad, in dessen Kontext eine Frauenbestattung in einem Erdgrab nebst einem 6/7 (Lunar-) Monate alten Fötus bezeugt ist. Unklar bleibt dabei, ob die schwangere Frau starb und ihr Fötus in der Folge der Dekompostierung ausgetrieben wurde, oder aber die Frau im Zusammenhang einer Fehlgeburt verstarb, so dass man Fötus neben Mutter bestattete.

59 Vgl. W. G. Lambert, RIA 6, 265 s.v. Kūbu; Stol, *Birth*, 28f. mit weiterer Literatur und Abb.

60 Vgl. hierzu D. Schwemer, *Akkadische Rituale aus Ḫattuša*, Heidelberg, 1998, 53-59.

61 Vgl. S. Lafont, *Femmes, droit et justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien* (OBO 165), Freiburg - Göttingen, 1999, 345-382.

62 Die Quelle 2NT 440 (= UM 55-21-71, s. M. Civil, AS 16, 1965, 4-5) wurde bislang dem ‚Kodex‘ Lipiteštar zugeordnet (vgl. zuletzt M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Georgia, 1997^2, 26-27), der hier interessierende Abschnitt als Kolumne iii 2'-8'. Nach dem jüngsten Rekonstruktionsversuch durch C. Wilcke dürfte der Text jedoch als Teil des ‚Kodex‘ Urnamma zu bestimmen sein (hier Text E i' 2'-8'): tuk[um-bi á-su]ḫ / dumu munus lú-[ka i-ni-in]-ra / níĝ šà-[ga-n]a /]šu mu-u[n-da-an-lá] / 1/2 ma-na [kù-babbar ì-lá]-⌜e⌝ / tukum-b[i b]a-úš / nita-bi ì-[gaz]-⌜e⌝ (vgl. C. Wilcke, Der Kodex Urnamma (CU): Versuch einer Rekonstruktion, in T. Abusch

(anderen) Mannes geschlagen hat und sie hierdurch eine Fehlgeburt erleidet, muss dieser [Mann] 30 Schekel [Silber[63] bezahlen].[64] Wenn sie (hierdurch) stirbt, so wird dieser Mann [getötet] werden". Weitere Paragraphen dieser Rechtssammlung wie auch diejenigen des jüngeren ‚Kodex' Ḫammurapi differenzierten nicht nur nach der Höhe der zu entrichtenden Schadenssumme, so es ein Delikt unter sozial Gleichgestellten betraf,[65] sondern vor allem nach dem Status der Betroffenen.[66] Handelte es sich beispielsweise um eine bei einer ‚Sklavin' hervorgerufene Fehlgeburt oder gar deren in diesem Zusammenhang erfolgten Tod, so wurde talonisches Recht nicht beansprucht. Für diesen Fall wurden lediglich Geldstrafen verhängt. Das deutlich jüngere mittelassyrische Rechtsbuch reflektiert offenbar einen differenzierten soziokulturellen bzw. sozioökonomischen Hintergrund und sieht über die schon vorgestellten Sanktionen hinaus in §21 eine öffentliche Züchtigung sowie temporäre Zwangsarbeit des Schuldigen im Dienste des Königs vor,[67] in §50 ergänzend die echte Talio, d.h. die Verursachung des Abganges des Fötus bei der Ehefrau des Täters. Unbekannt in den älteren, sumerischen bzw. babylonischen ‚Kodizes' ist schließlich die Regelung des §53, wonach eine Frau, die eine Abtreibung selbst veranlasst hat, gepfählt und nicht beerdigt werden soll.[68]

So ausführlich sich die Rechtssammlungen und, wie zuvor angedeutet, die Beschwörungen mit dem ‚Schutz des Ungeborenen' befassen, so wenig detailliert sind unsere Kenntnisse von den Entwicklungsphasen des Embryos, babylonisch *ša libbīša*. Nach einer sumerischen Beschwörung aus dem 18. vorchr. Jhdt. stellte man sich vor, der in den Mutterleib verbrachte Same verklumpe dort und entwickle sich zu einem Kind.[69] Der Anteil

---

(ed.), *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake, Indiana, 2002, 291, Anm. 2 und 318-319.

63 Diesem Betrag entsprechen, um eine Kaufpreisrelation anzudeuten, 9000 Liter Gerste oder ca. 27,5 Kg. Kupfer.

64 Das etwas jüngere Elaborat eines Nachwuchsjuristen bestimmt als Strafe für ein gleiches Vergehen (leicht differierende Terminologie: Verbum /sìg/ anstelle von /ra/) 20 Schekel Silber (YOS 1 28 iv 6-10), vgl. zuletzt M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Georgia, 1997², 43.

65 So müssen für den Fall einer eintretenden Fehlgeburt nach §209 des ‚Kodex' Ḫammurapi nur 10 Schekel Silber – gegenüber 30 im ‚Kodex' Urnamma – entrichtet werden. Nach §21 des mittelassyrischen Gesetzbuches sind für den analogen Fall 2 Talente und 30 Minen (= 9000 Schekel) Blei als Strafmaß vorgesehen.

66 Vgl. zuletzt R. Haase, *ZAR* 7, 2001, 386.

67 Zur Diskussion, inwieweit die Öffentlichkeit (‚community') durch das Delikt als solches von der Straftat betroffen ist, vgl. Stol, *Birth*, 40 mit weiterer Literatur.

68 Vgl. O. Schroeder, KAV 1 vii 92-101 *šum-ma* MUNUS *i-na ra-mi-ni-ša* / *ša* ŠÀ-*bi-ša ta-aṣ-ṣi-li* / *ub-ta-e-ru-ú-ši* / *uk-ta-i-nu-ú-ši* / *i-na* GIŠ.MEŠ *i-za-qu-pu-ú-ši* / *la-a i-qa-ab-bi-ru-ši* / *šum-ma ša-a* ŠÀ-*bi-ša* / *i-na ṣa-le-e mi-ta-a-at* / *i-na* GIŠ.MEŠ *i-za-qu-pu-ú-ši* / *la-a i-qa-ab-bi-ru-ši* „Wenn eine Frau aus freien Stücken ihre Leibesfrucht abgeworfen hat, wird man (den Sachverhalt) sie (betreffend) feststellen und sie überführen. Dann wird man sie auf Hölzern pfählen und nicht begraben. Auch wenn sie (schon) beim Abtreiben ihres Fötus gestorben ist, wird man sie pfählen und nicht begraben."

69 Vgl. hierzu die Ur III-zeitliche Beschwörung UM 29-15-367 Vs. 4 (mit der jüngeren Parallele VS 17 33, Vs. 4; s. dazu J. van Dijk, *OrNS* 44 (1975), 53-65). Das in den genannten Texten (jeweils Vs. 5) referierte ú-làl ‚Süßkraut' (exakte Definition als Medizinalpflanze unbekannt) kaute (nicht: aß!) die Mutter, was einerseits einen (bisher allerdings ungeklärten) pharmakologischen Aspekt hatte. Da die

des ‚weiblichen Samens bzw. Wassers‘ an diesem Entwicklungsprozess wird erst in Quellen aus der zweiten Hälfte des 1. Jtsds. thematisiert.[70] Texte dieser Periode sind es denn auch, die abstrakt und spekulativ das Wachstum eines Embryos berechnen. Mit einem linearen Wachstumsschnitt von 1,35 mm pro Tag beträgt die Größe des Embryos nach einem Monat demnach 5 cm, nach 10 Monaten 50 cm,[71] eine möglicherweise realistische, weil für den Durchschnitt repräsentative Projektion. Dieser quasi-funktionalen Betrachtungsweise des Entwicklungsprozesses, steht, wie so oft in den mesopotamischen Gesellschaften, ein hoch interpretativer, nachgerade mystischer gegenüber. So wird das im Mutterleib Heranwachsende auch als *ṣeḫru* ‚Kleines‘, beschrieben, das sich an einem Ort aufhalte, den das Sonnenlicht niemals erhelle, an dem das Kleine mit ‚gebundenen‘ Armen einen furchterregenden Ozean zu durchmessen habe und dessen Weg nach Außen Gott Asalluḫi, Sohn des kunstfertigen Enki bahne. Wie auch immer sich die Mütter der verschiedenen Gesellschaftsschichten und über die Jahrtausende mesopotamischer Geschichte hinweg das Werden und Befinden ihres Kindes vorgestellt haben mögen, so waren sie am Ende stets mit der Wirklichkeit konfrontiert, die sie zunächst einmal alleine zu meistern hatten.

Stand der Geburtstermin[72] endlich bevor ohne dass sich ernsthafte Wehen einstellten, so empfahl man der Schwangeren nach einer Quelle aus dem 1. Jtsd.,[73] sie solle wehenfördernde Medizin nebst Flüssigkeiten zu sich

(eine ?) Pflanze ú-làl in sumerischen Literaturwerken wiederholt als eine von suḫur(-maš) – Fischen geschätzte dokumentiert ist, schließt Stol, *Birth*, 9f., dass das Kauen von ú-làl in einem magisch-mystischen Sinne dazu gedient habe, den Embryo gleich einem Fisch im Wasser zu ernähren und ihm bei seiner Geburt – gleich einem Boot – die Passage zu ermöglichen. Das Beleg- und literarische Bildrepertoire scheint mir, ohne hier eine detaillierte Diskussion führen zu können, noch zu diversifiziert (auch zeitlich), als dass dieser Schluss in seiner Allgemeinheit als unbestreitbar anzusehen wäre.

70 Der Terminus A.MEŠ „Samen“ / „Wasser“, der den Anteil der Frau an der Entstehung des Fötus charakterisiert (vgl. E. Reiner, *ZA* 72 (1982), 132-133; Finkel, in George/Finkel (*supra* n. 3), 172 mit weiterer Literatur), bleibt ambivalent. Biggs, in George/Finkel (*supra* n. 3), 1-4 und 13: „I have tentatively suggested that there may have been a belief in Ancient Mesopotamia that it was only the father of a child who was considered its genetic parent“.

71 Vgl. H. Hunger, *N.A.B.U.* 1994/34; 1996/39; F. Joannès, *Ktema* 22 (1997), 120. Auf die Problematik der verwendeten Zahlengrößen hat bereits H. Hunger verwiesen.

72 Die Errechnung desselben ist, den sowohl spärlichen wie sprach- und kulturgeschichtlich zu differenzierenden Keilschriftquellen zufolge, unterschiedlich angelegt: 280 Tage, gerechnet nach dem ersten Tage der letzten Menses, somit also 10 Monate (*Atram-Ḫasīs* I v 280 – vi 282); 9 Monate (so *Enki und Ninḫursaĝ* 85) ergeben sich vom ersten Tag der ausbleibenden Menses. Vgl. mit ausführlichem außermesopotamischem, auch ethnologischem Belegmaterial, Stol, *Birth*, 17ff., der auch über 10 Monate hinausgehende Angaben diskutiert.

73 Vgl. E. von Weiher, SPTU 4 153, Vs. 21-25 mit Verbesserungen durch I. L. Finkel, *N.A.B.U.* 1994/69 und M. J. Geller, *AfO* 42/43 (1995/1996), 246f.

21 [DIŠ] ITI *šá* Ù.TU-*šú iq-ri-ba-am-ma la ú-*[*lid-ma* LÚ *lil-lid-su la*] ⌜*ú*⌝-*ṣi-ma a-*[*di* ...]

22 ZÌ BUR$_5^{ur5}$ ḪABRUD.DA^{mušen} u ^{ú}*ka-mun* ⌜x⌝ [. . . *t*]*u-*[*šab*]-*šal-m*[*a* S]È-*su a-di maš-qa-a-*[*ti šá*]

23 ^{ú}ĜEŠTIN KA$_5$.A *u* ^{ú}INA.ÚŠ NAG-*šú-ma tu-šá-*⌜*as-ge*⌝-*eš* LÚ *lil-lid-su i-qar-ri-ba-am-m*[*a*]

24 MUNUS ŠÀ$^!$.ZU *tam-mar-ú-ma i-qab-bak-ka um-ma* Ù.TU.DA *qé-ru-ub* EGER *maš-šit šá* ZÌ BU[R$_5^{ur5}$ ḪABRUD.DA^{mušen}]

25 ^{ú}*ka-mun* SÈ-*su* ZÌ BUR$_5^{ur5}$ ḪABRUD.DA^{mušen} *u* ^{ú}*ka-mun ma-'-diš i-pét-ti*

21 „Wenn sich der Monat ihres Gebärens nähert und sie noch nicht [dabei ist, zu gebären (i.e.: keine Wehen bekommt ? cf. Z. 19), ihr ‚Sprößling‘ noch nicht] dabei ist, hervorzukommen, bis [...]

22 so kochst Du Pulverisiertes vom *Ḫurru*-Vogel und Kümmel und verabreichst ihr dies; zusammen mit einem Trank aus

nehmen und umhergehen, so dass sich das Kind (dem ,Ausgang') nähere. Über den dann eingetretenen Zustand solle die Hebamme befinden. Stellt sie fest: ,*alādu qerub*' „Das Gebären steht bevor“, so waren weitere geburtsfördernde Mittel[74] einzunehmen, um das Kind auf den rechten Weg zu bringen.[75] Nicht selten war jedoch zu beobachten, dass der Geburtsvorgang auf keine Weise in Gang kam, die verzweifelte Mutter den Tod vor Augen sah. Eine Beschwörung aus mittelassyrischer Zeit schildert dies in eindrucksvollen Worten.[76] Brachte die Schwangere schließlich ein gesundes Kind zur Welt, so konnte man sagen *māram* / *mārtam išlim* „Sie hat einen gesunden Sohn / Tochter zu Welt gebracht.“[77] Die Konstitution der Mutter, des Kindes, Medizin und Magie hatten somit in gleicher oder unterschiedlicher, am Ende jedenfalls glücklicher Weise zusammengewirkt.[78]

Eine Geburt wurde natürlich nicht nur als rein physiologischer Zusammenhang betrachtet, schon gar nicht in einer Gesellschaft wie der mesopotamischen. Zwar schildert die Legende vom Dynastiengründer Sargon von Akkad, der als illegitimer Sohn einer Entu-Priesterin im Geheimen zur Welt gebracht und dann, gleich Mose im Körbchen ausgesetzt wurde,[79] den seinerzeit real existierenden Einzelfall, und so manches Findelkind dürfte unter ähnlichen Bedingungen zur Welt gekommen sein, doch ist die Geburt üblicherweise eingebettet in einen fest umrissenen sozialen Kontext, der sich situativ weitgehend rekonstruieren lässt. So wird schon vom altsumerischen

---

23 ,Fuchswein' und *maštakal*-Kraut lässt Du sie trinken und lässt sie auf- und abgehen. Sobald sich ihr ,Sprößling' (dem Ausgang) nähert,

24 wirst Du die Hebamme sehen und diese wird zu Dir folgendes sagen: „Das Gebären steht bevor“. Danach wirst Du ihr einen Tampon mit Pulverisiertem (vom) *Ḫurru* -Vogel [und]

25 Kümmel verabreichen, (denn) Pulverisiertes vom *Ḫurru* -Vogel öffnet sehr (gut).“

74 Die hier (vgl. vorige Anm.) genannten Mittel (u.a. ᵍGEŠTIN.KA$_5$.A ,Fuchswein') sind auch aus anderen Quellen als geburtsfördernd bekannt, vgl. BAM 4, 380, Rs. 32, dazu Stol, *Birth*, 53. - Der von I. L. Finkel veröffentlichte Text BM 42507 (+ [teilweise abweichende] Dupl.) nennt eine Rezeptur (Z. 15) *a-na* MUNUS *šá* TU [DIB-*qí*(?)] „um einer Frau das Gebären vorübergehen zulassen“ (i.e. das Gebären zu erleichtern), die sich aus Bestandteilen zusammensetzt, die nicht in Parallele zu den vorgenannten Quellen stehen. F. Köcher *apud* Finkel, *ibid.* 158f., möchte die von Finkel vorgeschlagene Rubrizierung unter Einbeziehung der ersten Zeilenhälfte der Folgezeile gänzlich anders lesen und interpretieren (*a-na* MUNUS *šá tu-lu-ša*!! / *ta-kul-la* „Für eine Frau, deren Brust(warzen) schmerzen“ ?).

75 Abseits solcher Praxis existierte die Vorstellung, das Kind befinde sich während der Geburt auf einer Passage, vgl. schon J. van Dijk, *OrNS* 44 (1975), 73f. (6. „Le motif de la ,barque' et du ,voyage en mer'“).

76 Vgl. W. G. Lambert, *Iraq* 31 (1969), pl. VI (nach S. 33), 33-35 MUNUS.MUNUS.LA.AḪ-*tu šap-šu-qa-at* Ù.TU.MEŠ-*da* / Ù.TU.MEŠ *šap-šu-qa-at še-er-ra ku-na-at* / *še-er-ra ku-na-at ana qa-tu-ú* ZI-*te* „Eine Frau mit Wehen, der das Gebären Schwierigkeiten bereitet, welcher der Gebärvorgang Schwierigkeiten bereitet, deren Kind festsitzt, deren Kind (so) festsitzt, das Leben zu beenden (steht ihr Sinn).“ Dieser Textabschnitt einer mittelassyrischen Beschwörung für eine Frau in Wehen (ÉN!(=IGI).É.NU.RU *ši-ip-tu ša mu-ul-tap-ši-iq-te* wurde zuletzt übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Stol, *Birth*, 130.

77 Vgl. W. R. Mayer, *OrNS* 63 (1994), 115 ad *šalāmu* 1d. W. R. Mayers Wiedergabe von *šalāmu* als ,niederkommen' würde ich angesichts der Grundbedeutung des Verbs dahingehend erweitern wollen, als es sich um die Niederkunft mit einem gesunden Kind handelt.

78 Die Frage, in welchem Umfang neben „natürlichem“ Wirken babylonisch-assyrische Ärzte einem Baby vermittles einer Sectio zum Leben verhelfen konnten, lässt sich anhand des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials nicht eindeutig belegen. Vgl. zum einstweiligen Befund R. Biggs, RlA 7, 625 sub §3.1.

79 Vgl. zu diesem Text (Geburtslegende des Königs Sargon von Akkade) zuletzt J. Goodnick-Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade: The Texts*, MC 7, 38ff.

Stadtfürsten Eannatum von Lagaš berichtet,[80] seine göttliche Mutter BaU habe ihn geboren und sich über ihn gefreut. Hilfestellung (als Hebamme ?) habe eine Verwandte (Tante) gegeben. Sie war es denn auch, die das Kind mit Namen benannte.[81] Erst nachdem dieses ein erstes Mal bei der Amme angelegt war, betrat der stolze Vater die Szene: Er überzeugte sich davon, dass sein Sohn ausgewachsen sei,[82] befand über seine Zukunft[83] und bestätigte schließlich den zuvor gegebenen Namen.[84] Diese aus dem 24. Jhdt. v. Chr. stammende Schilderung findet sich der Sache nach über die Jahrtausende mesopotamischer Geschichte hinweg durch viele weitere Quellen bestätigt.[85] Eignet sich die zitierte historisch-literarische Quelle als günstiges Fallbeispiel, so entbehrt sie doch wichtiger Détails wie etwa der eigentlichen Gebärstellung. Sicher scheint, dass ungebrannte Ziegel (im Haus der Gebärenden) hierbei eine Rolle spielten.[86] Vergleichende Beobachtungen stützen die Vermutung, dass diese sowohl einen rein technischen Zweck erfüllten,

---

80 Vgl. die Kol. iv 9-29 - v 1-29 der sog. ‚Geierstele' des Stadtfürsten / Königs Eannatum von Lagaš, die ohne detaillierte Diskussion der philologischen Einzelproblematik nachfolgend in Übersetzung geboten werden: „[Damals] zeugte (der Gott) Ningirsu den Eannatum. (Die Göttin) [BaU gebar ihn. Über ihr Kind freute sich Mutter B]a[U]. (Die Göttin) Inanna ging (ihm) zur Seite; ‚Eanna-Inanna-Ibgal(a)kaka-atum' (=‚Für-das-Eanna-der-Innana-vom-Ibgal-ist-er geeignet') gab sie ihm zum Namen. Der (Göttin) Ninḫursag̃ ließ sie ihn auf deren rechtem Knie sitzen. Ninḫursag̃ [gab ihm] ihre rechte Brust. Über Eannatum, den von Ning̃irsu gezeugten, freute sich (Vater) Ning̃irsu. Ning̃irsu legte seine Spanne an ihn: Fünf Ellen waren es! (Nochmals) legte er seine Elle an ihn an: Fünf Ellen und eine Spanne! (Hiernach) [übergab (?) ihm] Ning̃irsu mit großer Freude das Königtum [von Lagaš]: ‚[Der] von [Inanna mit Namen berufene], Eannatum, der Starke, wird ganz gewiss ‚Das Bergland für ihn!' sagen'. Dem Eannatum, dem Inanna den Namen gegeben hatte, bestätigte er (i.e. Vater Ning̃irsu) de(sse)n Namen ‚Eanna-Inanna-Ibgal(a)kaka-atum." Für Einzelheiten dieses unvollständig erhaltenen, deshalb noch immer problematischen Textabschnittes, vgl. H. Steible, FAOS 5/1, 122ff.; 5/2 33ff.; J. Cooper, AOSTS 1, 34; J. Bauer, Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte, in J. Bauer, R. K. Englund, M. Krebernik, *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, Freiburg - Göttingen, 1998 (OBO 160/1), 461f. Ich folge hier weitgehend den Ergänzungen von Wilcke, in Müller (*supra* n. 4), 299ff., sowie (unveröffentlichten) Rekonstruktionsvorschlägen zur Stelle durch J. J. A. van Dijk [mündlich; Rom, 1981]), ohne an dieser Stelle eine eingehende Begründung dieses Ansatzes geben zu können.

81 Zur sumerischen bzw. babylonisch-assyrischen Namengebung vgl. zuletzt zusammenfassend D. O. Edzard, RlA 9, 94-103 (sumerisch); ders., RlA 9, 103-116 (‚akkadisch'); vgl ergänzend M. P. Streck, AOAT 271/1, 138f.

82 Im Falle Eannatums ist diese Bestätigung erzählerisch überhöht: 5 Ellen und 1 Spanne soll das Kind gemessen haben. Zur (spekulativen) Berechnung des Wachstums von Embryo und Fötus nach Quellen des 1. Jtsd. vgl. Anm. 71.

83 Für den Fall der Geburt eines Mädchens war darüber zu befinden, ob das Mädchen einem zukünftigen Gatten zugeführt werden oder als Priesterin für das Wohl der Familie beten sollte (so etwa ARM 10 38, 9-11). Für Einzelheiten dieses Befundes vgl. Wilcke, in Müller (*supra* n. 4), 302f.; E. Dombradi, FAOS 20/2, 301 sub 2448 zu einer Prozessurkunde, in deren Kontext die Habe, die ein Vater bei der Weihung seiner Tochter zur Priesterin erhalten hat, festgestellt wird.

84 In diesem Zusammenhang ist u.a. H. Limet, *L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3e dynastie d'Ur*, Paris, 1968, 310 („le père désigne ainsi le nouveau-né") zu modifizieren.

85 Die Schilderung ähnlicher Verhältnisse findet sich z.B. in einer Hymne auf König Šulgi von Ur, vgl. hierzu Wilcke, in Müller (*supra* n. 4), 302, Anm. 149 zu Šulgi F und P. Ištar (/'Inanna') fungiert auch in der neuassyrischen Zeit als Amme von Königen, wie etwa Assurbanipal, vgl. A. Ivantchik, *N.A.B.U.* 1993/49 ad 6-11 mit weiterer Literatur. Das Fernbleiben des Vaters bei der Geburt findet sich darüberhinaus bestätigt in altbabylonischen Quellen aus Mari.

86 Hinweise hierauf ergeben sich u.a. sowohl aus Namen von Göttinnen wie der Fara-zeitlich bezeugten ^{d}nin-sig$_4$-tu „Herrin des Geburtsziegels" (M. Krebernik, RlA 8, 506, § 3.29.) bzw. „Herrin Gebärziegel" (J. Bauer, OBO 160/1, 556), dem Namen des Heiligtums der Muttergöttin Nintu(r) [s. R. Biggs, OIP 99, 48: 75-77], das sig$_4$-tu-tu „Ziegel, auf dem immer wieder geboren wird" (oder etwa „Ziegelwerk, (in dem) immer wieder geboren wird"?) heißt sowie aus dem altsumerischen Personennamen Sig$_4$-g̃á-na-gi$_4$ „Es (das Kind) ist auf meine(n) Ziegel zurückgekehrt" (s. J. Bauer, *ibid.*, 556f.).

indem sie der knieend Gebärenden eine Stütze boten,[87] dann aber auch magischen Charakter hatten: Aus Lehm geformt assozierten sie die für die Menschenschöpfung benutzte Basismaterie, die durch das Wirken des Schöpfergottes Enki und den von ihm geschaffenen Gebärgottheiten (*se/ansur ‚Uteri')[88] in Form und Funktion gebracht wurden.[89] 9 Tage lange sollten sie im Hause verbleiben und ebenso lange sollten die Festlichkeiten zur Geburt andauern.[90] Die Szenerie der Geburt vervollständigend, sprechen literarische Quellen weiterhin davon, die Gebärende schlage um sich[91] und schreie[92]. Notierenswert in diesem Kontext, dass sich gerade diese Attitüde der Gebärenden als literarischer Topos verselbständigt hat.[93] Schließlich findet auch das Durchtrennen der Nabelschnur bei Eannatums Geburt keine direkte Erwähnung, obwohl gerade diesem Akt, der Mutter und Kind physiologisch-ökonomisch endgültig separiert, besondere Bedeutung zukam. Nicht nur, dass das einschlägige Werkzeug, nach literarischen Quellen ein Stück scharfes Schilfrohr,[94] nach Urkunden der Ur III-Zeit ein ca. 4 Gramm schweres Objekt aus Silber bzw. Kupfer[95] de nomine gut belegt ist; nach

---

[87] Vgl. J. Bauer, OBO 160/1, 556f; Stol, *Birth*, 118f.

[88] Nach *Enki und Ninmaḫ* 26 schuf Enki Geschöpfe, die den (der Wortstruktur nach nicht sumerischen [aus *šassūru* <šà-tùr ‚rückentlehnten'?]) Namen */sensur/ bzw. */sansur/ (se$_{12}$-en-^{sa7}sar) trugen (eine Lautform sà-an-sur ist für BUL = *šá-as-[su-ru]* (MSL 14, 182:117) bezeugt; vgl. CAD Š/II, 146 *šassūru* B („an insect")). In der jüngeren, zweisprachigen Überlieferung werden diese normalorthographisch als šà-tùr (akk. *šassūru*) ‚Uterus' wiedergegeben. Da die Geschöpfe dieses Namens im Zusammenhang der Menschenschöpfung (Enki und Ninmaḫ 32) handeln (se$_{12}$-en-^{sa7}sar im mu-e-GUR$_4$.GUR$_4$(kìr-kìr?)-re-ne [PBS 1^{1} 4 (= PBS X^{4}) 14, Vs. i 18] „Die ‚Sensar' machen den Lehm fett / stechen ihn ab" (präradikales /-e-/ bleibt hierbei unerklärt) sind sie wohl, analog *šassūru*, in doppeltem Sinne als Uteri wie auch als Gebärgottheiten zu verstehen. Zur Bedeutung dieser Termini vgl. auch W. G. Lambert, The relationship of Sumerian and Babylonian myth as seen in accounts of creation, in D. Charpin, F. Joannès (eds), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIIIe Rencontre assyriologique internationale (Paris 8-10 juillet 1991)*, Paris, 1992, 132; Stol, *Birth*, 80 mit Anm. 228.

[89] Vgl. hierzu *Enki und Ninmaḫ* 26-37; es ist hier nicht der Raum gegeben, die überaus schwierige Textüberlieferung dieser Schöpfungserzählung in sumerischer Sprache sowohl auf lexikalischer, orthographischer wie morphologisch-syntaktischer Ebene zu diskutieren. Der Kürze halber sei hier auf Lambert, *ibid.*, 130f.; 133f. verwiesen. Inwieweit *Enki und Ninmaḫ* tatsächlich voraltbabylonisch-‚sumerisches' Kulturerbe reflektiert (zumindest die Orthographie der aB sumerischen Textzeugen lässt hier stärkste Zweifel aufkommen), müssen zukünftige Analysen erweisen.

[90] Zahlreiche Belege aus der altsumerischen ebenso wie der Ur III-Zeit dokumentieren Festlichkeiten mit entsprechenden Aufwendungen anlässlich einer Geburt, vgl. hierzu Wilcke, in Müller (*supra* n. 4), 293ff.; ergänzend H. Waetzoldt, AOS 68, 132, Anm. 111.

[91] Vgl. Gilgameš XI (zitiert nach der Kompositkopie von R. Campbell Thompsen, *The Epic of Gilgamish*, Oxford, 1930, pl. 48) 130 *ša im-daḫ-ṣu ki-ma ḫa-a-a-al-ti* „die um sich geschlagen hatte wie eine Kreißende".

[92] Vgl. J. van Dijk, *OrNS* 44 (1975), 52ff., UM 29-15-367 (Geburtsbeschwörung), Vs. 10-11 gù an-⌜né bí⌝-te gù ki-šè ba-te / gù šu nígin-na an-úr-ra túg-gim im-mi-in-dul „(Ihre) Schreie gelangten bis zum Himmel, reichten über die (ganze) Erde. Das Geschrei insgesamt bedeckte den Himmelshorizont wie ein Leintuch."

[93] Vgl. K. Volk, FAOS 18, 68 ad 30'. Zu vergleichen in diesem Zusammenhang ist weiterhin Gilgameš XI 116 *i-šes-si ^{d}iš-tar ki-ma a-lit-ti* „es schrie Ištar wie eine Gebärende".

[94] Vgl. Stol, *Birth*, 111 sowie 142 mit Anmerkungen.

[95] Vgl. M. Hilgert, OIP 115, 1998, 483 (OIM A 5834; Photo: Tf. 40), Vs. 5-6 1 ^{gi}dur-ku$_5$ kù-babbar / ki-lá-bi 1/2 gig̃$_4$ „1 Schneidewerkzeug aus Silber (zum Durchtrennen) der Nabel(schnur); dessen Gewicht: 1/2 Scheqel"; ibid. Vs. 15 41 ^{gi}dur-ku$_5$ urudu „41 Schneidewerkzeuge aus Kupfer (zum Durchtrennen) der Nabel(schnur)". Der Schlussvermerk des Textes (Rs. 38) notiert, dass es sich bei diesen Gegenständen um níg̃-gur$_{11}$ ^{d}nin-ḫur-sag̃ „Eigentum der (Muttergöttin) Ninḫursag̃" handelt. Wurde derartiges Gerät über Verantwortliche des Tempels an Hebammen weitergegeben ? Zur Ikonographie des Objektes vgl. die bei Stol, *Birth*, 80, Anm. 225 notierte Literatur.

einer noch unveröffentlichten, Gilgameš P[96] ergänzenden Quelle wird es expressis verbis[97] mit derjenigen Entscheidung, babyl. *purussûm*, welche die Zukunft des Kindes bestimmte, in Verbindung gebracht.[98]

War nun das Kind in die extrauterine Wirklichkeit, oder, so die mesopotamische Diktion, ans Licht gekommen, so hatte die Geburt seitens der Mutter noch keineswegs ihren Abschluss gefunden, denn sie erwartete noch die Nachgeburt. Ein nur an der Oberfläche marginaler Vorgang, denn abgesehen von möglichen Komplikationen, war die Nachgeburt (sum. a sìla g̃ar-ra, babyl. *silītu*) sorgfältig in ein dafür eigens vorgesehens Tongefäß namens ^{dug}sìla-g̃ar-ra[99] zu verbringen und zu bestatten. Wer nun annehmen möchte, dies sei ausschließlich ein Brauch alter Kulturen, da die Bestattung der Nachgeburt in der Antike bekanntlich sehr weit verbreitet war, dem sei hier entgegengehalten, dass, nach Mitteilung einer deutschen Tageszeitung aus dem Jahre 2001, einschlägige Praktiken in Mitteleuropa noch bis ins 18. Jhdt. hinein üblich waren und die Überreste von einschlägiger Keramik in Kellerecken rezent ergraben wurden. Man fürchtete sich vor der Nachgeburt, denn Hexen hätten aus ihr einen Wechselbalg zaubern und diesen gegen das echte Neugeborene austauschen können.[100]

---

96 Gilgameš P (s. S. Langdon, PBS X^3 pl. LXVI) Rs. i 28-29 *i-na bi-ti-iq a-bu-un-na-ti-šu / ši-ma-as-súm* „Mit dem Durchschneiden seiner Nabel(schnur) wurde ihm (dies) als Schicksal bestimmt.“

97 Die nicht wenigen literarischen Quellen, die diesen Vorgang beleuchten, stellen einen Zusammenhang nur implizit – durch parallele Reihung – her, so etwa das sumerische Literaturwerk *Nungal im Ekur* 71-72 (vgl. Å. Sjöberg, *AfO* 24, 1973, 32 [diese Zeilen sind in der Neuübersetzung durch M. Civil, in M. E. Cohen, D. C. Snell, D. B. Weisberg (eds), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda Md, 1993, 72f., nicht enthalten]: ^{d}nin-tu-e (Var.: -ra) ki nam-dumu-zi-ka (Var. Text U: ki nam-^{d}dumu-zi-ka / Text DD: ki nam-dumu-zu-a-ka) mu-(un-)da-an-gub-bé(-en) / gi dur ku_5-da nam tar-re-da inim sa_6-ge-bi mu-zu „Ich (I.e. Nungal) assistiere Nintu am rechten ‚Ort-des-Kind-Wesens‘ (Var. Text U: ‚am rechten Ort des (vergöttlichten) Kind-Wesens‘; wohl kaum: ‚am rechten Ort des Dumuzi-Wesens‘ / Text DD [syntaktisch unklar, orthographischer Fehler ?] etwa: ‚am Ort, an dem das Kind-Werden bekannt ist‘); das (Schilf-)Rohr die Nabel – (Schnur) durchschneiden zu lassen (und) das Schicksal zu entscheiden – die ominösen Worte hierfür kenne ich.“ Einen vergleichbaren Zusammenhang stellt SRT 6 iii 1-2 = SRT 7, Vs. 11-12 her, vgl. hierzu Th. Jacobsen, *OrNS* 42 (1973), 290, Anm. 59.

98 Vgl. úru àm-ma-ir-ra-bi Tf. 17 (BM 38593 [Photo: K. Volk, FAOS 18, Tf. Ia]) 19 gi èn-dur ku_5 im-ma-al-la ga-raš-a-$g̃u_{10}$ / *qa-nu-ú$^{!}$ ba-ti-iq a-bu-un-na-ti šá ana pú-ru-us-si-e šak-nu* „Mein (Schilf-) Rohr, (das) die Nabelschnur durchtrennt, das vorhanden ist (akkad.: gesetzt ist) für die Entscheidung.“ Dieser Nebukadnezar II – zeitlich datierte, bisher unbearbeitete Text beweist zumindest, dass *garaš nach Auffassung des Redaktors dieses zweisprachigen Textes nicht ‚Lauch‘ war, somit M. Stols in diesem sachlichen Zusammenhang vorgetragene Äußerung „The use of leeks (garaš) remains a mystery“ (*Birth*, 112 oben) einer Lösung zugeführt werden kann. Auf welchem Wege der Topos /imman garaš/ (u.a. *Enki und die Weltordnung* 397) zu im-ma-al-la ga-raš umgedeutet wurde, bedarf weiterer (in Vorbereitung befindlicher) Untersuchung. Wenn die aus úru àm-ma-ir-ra-bi Tf. 17 zitierte Stelle, die im Zusammenhang der Auflistung der umfangreichen Habe Inannas steht, diesen Gegenstand nennt, so kann darüberhinaus ein direkter Zusammenhang mit der Tätigkeit bzw. Funktion Inannas im Kontext der Geburt des Eannatum hergestellt werden.

99 Zur Interpretation von sìla als ‚Nachgeburt‘ über babylonische lexikalische Texte, vgl. Th. Jacobsen, *OrNS* 42, 1973, 290, Anm. 59; s. weiterhin W. Sallaberger, Der babylonische Töpfer und seine Gefäße, MHEM 3, 106, mit einer Zusammenstellung der bekannten, in dieser Form (^{dug}sìla-g̃ar-ra(k)) nur altbabylonisch-literarisch bezeugten Belege.

100 Nach: Raimund Waible, ‚*Schwäbisches Tagblatt*‘ vom 27. März 2001 (ohne Seitenangabe). Der genannte Bericht bezieht sich auf jüngste archäologische Untersuchungen in einem 300 Jahre alten, im Zusammenhang eines Umbaues entkernten Sindelfinger Fachwerkhaus. Da der Ausgräber, R. Rademacher, auch auf einen Topf mit Holzpfahl stieß, läßt sich vermuten, dass diese Nachgeburt, weil man sie für einen Dämon hielt, gepfählt wurde.

Das neugeborene Kind, babylonisch *šerrum*, *la'ûm* oder auch *ṣeḫrum* ‚Kleines' genannt,[101] musste sich nun gezwungenermassen an eine ganz andere Umgebung gewöhnen. Die Hebamme, die über Schwangerschaftstest, Berechnen des Geburtstermins und Hilfestellung bei der Geburt nur schrittweise direkten Kontakt zum Kind aufnehmen konnte, wusch dieses nach der Geburt ab.[102] Auch das Einreiben (der Brust) mit Öl (vor dem ersten Anlegen an der Brust)[103] und die sorgfältige Entfernung von Schleim aus dem Mund- / Rachenraum[104] dürfte ihr zugekommen sein. Stand ein *āšipu* ‚Beschwörer' zur Verfügung, so konnte das Baby schon bald nach der Geburt auf den sog. Moro-Reflex hin getestet werden.[105] Dieser gab Auskunft über die, modern ausgedrückt, neurologische Basiskonstitution des Kindes. Wurde ein solcher Reflex, das Ausbreiten der Arme bei gleichzeitigem Entzug der Unterstützung des Nackens bzw. Hinterkopfes nämlich nicht beobachtet, war, so die Quellen, mit dem Tode des Kindes zu rechnen. Während die Mutter nun als Wöchnerin unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht mit mancherlei Beschwerden, über die Keilschrifttexte berichten,[106] zu rechnen hatte, wurde das Neugeborene nicht durchweg von ihr selbst gestillt. Gut situierte Mütter, nicht nur Herrscherfrauen,[107] leisteten sich eine Amme *(mušēniqtu)*, die entsprechend einer

---

[101] Eine ausführliche Untersuchung des Wortfeldes ‚Kleinkind', ‚Baby' bietet W. Farber, *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, MC 2, 132-139.

[102] Babylonisch *kuppuru*. Zu den möglichen Konnotationen des Terminus, bei Erwachsenen eine „Art peeling, durch das Verunreinigungen, Hautschuppen und -talg vom Körper eines Menschen gerieben wurden", vgl. S. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, BaF 18, 80.

[103] Vgl. W. Farber (*supra* n. 101), 66f. °218 *la-am* UBUR *ana* KA-*šú* GAR-*nu* ŠÉŠ-*su-ma* TIN-*u*[*ṭ*] „Bevor die Brust an seinen (des Babys) Mund gelegt wird, salbst Du es ein, dann wird es gesund (bleiben)" (K 6901+ iii 64' [s. Farber, *ibid.*, 184, Tf. 4]; LKU 32, Rd. 2.

[104] ABRT 2 19, u. Rd. 15'-17' [u]zuGABA-*su ina* Ì.MEŠ *tu-ma-áš-šá-a'* / [u]zuŠU.SI-*šá ina pi-i-šú tu-še-rab* / [*n*]*i-ṣu i-kar-ra-ár* „Seine (des Neugeborenen) Brust reibt sie mit Öl ein. Ihren Finger führt sie in seinen Mund, (so dass) es Schleim (?) abhustet". Zwar notiert CAD N/II, 279 *nīṣu* mit „mng. unkn.", doch ist nach Kontext sowie der über das hier benutzte Verbum *karāru* zu gewinnenden phraseologischen Parallele *zu'tam karāru* (s. CAD Z 169 c) „Schweiß absondern" eine Deutung als ‚Schleim' plausibel. Vgl. für einen solchen Ansatz (ohne Kommentierung) A. Livingstone, SAA 3, 118.

[105] Vgl. hierzu K. Volk, *OrNS* 68 (1999), 14 sub 4.2.1. „Reflextest für Babys" mit weiterer Literatur. Unabhängig und auf anderem Wege zur exakt gleichen Analyse der Quellen gelangte D. Cadelli, *Ktema* 22 (1997, ersch. 1998), 18f.; beachte 33 nach Anm. 163. Damit dürfte das Wissen um die Kenntnis dieses Testes am Neugeborenen im ausgehenden 2. Jtsd., oberflächlich marginal, jedoch medizin- wie kulturhistorisch von großer Bedeutung, als gesichert anzusehen sein.

[106] BAM 240 enthält unter der Leitformel DIŠ MUNUS Ù.TU *(šumma sinništu ulid)* „Wenn eine Frau geboren hat" eine Reihe von Einträgen (Vs. 17'; 25'; 26' et passim), die sich mit Beschwerden von Wöchnerinnen, insbesondere Beschwerden des Unterleibes, befassen. Der Eintrag Vs. 36' gilt einer Frau im Kindbett (⸢DIŠ MUNUS⸣ *ḫa-riš-tú*). Dieser Text harrt der medizinhistorischen Auswertung.

[107] Ammen standen, wie viele Belege zeigen, an den Höfen verschiedener Epochen Mesopotamiens in hohem Ansehen, begleiteten die ihnen Anvertrauten noch lange nach der Stillzeit, u.a. im Gefolge einer Prinzessin an andere Höfe (vgl. B. Lion, Florilegium Marianum II, 228 mit Anm. 12; hierzu parallel vielleicht W. L. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore - London, 1992, 3, Anm. 8; 82, Anm. 28). Als charakteristisch angesehen werden kann die Wendung *iš-tu* munus*be-el-tum ṣé-eḫ-re-/et* MUNUS *ši-i ú-ra-ab-bi-ši* / *ù ṭe*$_4$*-em-ša am-ra-at* „Seit (die Prinzessin) Bēltum klein war, hat diese Frau (ihre Amme) sie großgezogen. Sie ist sich darüberhinaus ihrer Gewohnheiten / Anweisungen gewärtig" (AEM I/2 Nr. 298 31-33). Für einzelne Perioden ist zu verweisen auf die Untersuchungen von: G. Biga, *VicOr* 12 (2000), 59-88 (insbes. 84 zur Amme G/Ki-s/ša-du, die ihr langes Leben am Hofe von Ebla im Dienste ihres ‚Sohnes', des Königs Išar-Damu, verbrachte); H. Waetzoldt, *AoF* 15 (1988), 32 (mit älterer Literatur zu Ammen der Ur III-Zeit); J.-M. Durand, Mari 4, 413-415; nach N 3560, Vs. 4 (vgl. zuletzt Y.

vertraglichen Vereinbarung über – meist - drei Jahre, die übliche Stillzeit hinweg, oder, wie dies in einem Text aus spätbabylonischer Zeit heißt, *adi parāsi* „bis zur Entwöhnung“[108] ihren Dienst tat,[109] das Kind stillte, darüberhinaus aber auch das Kindergeschrei ertragen musste.[110] In dem Versuch, das Baby zu beruhigen oder zum Einschlafen zu bringen, benutzte eine sumerisch-sprachige Amme die Worte u_5-a a ù-a,[111] ihr assyrisches Pendant *uṣur uṣur*.[112] Trat der Fall ein, dass das Baby nicht ausreichend gestillt wurde und abnahm, so konnte man es an eine andere Brust verlegen. Die Zeiten und Kulturen überspringend, läßt sich vielleicht mit Rufus von Ephesus‘ *De Infantium Curatione* die schlechte Ernährungssituation der Amme als eine der Ursachen ausmachen.[113] Das Phänomen der Unterversorgung eines Babys konnte aber auch andere Aspekte haben. Nicht ohne Grund dürften sich die Autoren §194 des sog. Kodex Ḫammurapi bemüßigt gefühlt haben, eine Regelung festzuhalten, die es einer Amme verbot (gegen Entlohnung) ein zweites Kind zu stillen und auf diese Weise ein zuvor zum Stillen angenommenes anderes Baby zu Tode kommen zu lassen.[114]

Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, Ramat Gan, 1998, 360f.) steht die Amme der jungen Frau bei der Vorbereitung zur ersten (sexuellen) Begegnung mit dem jungen Mann zur Seite. - Mayer I. Gruber, *JANES* 19 (1989), geht in seinem Beitrag (Breast-Feeding Practices in Biblical Israel and in Old Babylonian Mesopotamia) u.a. (S. 70ff.) auch den verschiedenen Gründen nach, warum und unter welchen sozialen Bedingungen Mütter ihre Kinder zu einer Amme gegeben haben könnten. Hierbei ist neben (bisher unbekannten) sozialen Perspektiven (verweist hierauf etwa MDP 23, 288 ?) auch zu bedenken, dass eine Mutter, die ihr Kind zu einer Amme gibt und nicht mehr stillt, umgehend wieder schwanger werden kann, somit – zumindest theoretisch – mehr Kinder gebären könnte als eine Frau, die dem kulturhistorischen Kontext nach mit einer durchschnittlichen Stillzeit von 3 Jahren weniger häufig konzeptionsfähig ist.

108 Vgl. BE 8/1 47 (spB Ammenvertrag), Vs. 3-4 (*a-di-i pa-ra-su* / *tu-šak-ka-al-la*); hierzu schon M. San Nicolò, *ArOr* 7 (1935), 22f.

109 Der *tēniqum* „Säugelohn“ bestand nach Angaben zahlreicher Urkunden (so etwa YOS 12 331, Vs. 8 – Rs. 12) sowie dem Kodex Ešnunna §32 (vgl. R. Yaron, *The Laws of Eshnunna*, Jerusalem, 1988^2, 62; A. Demsky, in J. Klein, A. Skaist (eds), *Bar-Ilan Studies in Assyriology dedicated to Pinḥas Artzi*, Ramat Gan, 1990, 167) aus einer für üblicherweise 3 Jahre vertraglich festzulegenden Menge Gerste (še-ba), Öl (ì-ba) sowie Wolle (siki-ba). In Einzelfall kam es allerdings zum Streit über die Zahlung des Säugelohnes, wie u.a. CT 52 103 [pl. 35] (= F. R. Kraus, AbB 7 103; hierzu C. Wilcke, *ZA* 71 (1981), 93) zeigt.

110 Dies gilt auch in allgemeinerer Form für die Beziehung von Kinderwärterin (‚Erzieherin‘) und Kind, was sich in der Literatur zu einem Topos entwickelt hat, vgl. etwa *Erra IIIa* 17 *ik-kil šèr-ri u la-'i-i* (Var.: *la-ke-e*) *ta-ri-tú ú-za-am-ma* „das Geschrei der Kinder und Säuglinge wird die Kinderwärterin entbehren“ (vgl. L. Cagni, *L'epopea di Erra*, StSem 34, 92; 217); andere Gemütsäußerungen von Kindern versuchte man sich u. a. mit einem Ritual vom Leibe zu halten, vgl. E. von Weiher, SPTU 3 84, 94 (= W. R. Mayer, *OrNS* 61 (1992), 383) *mam-ma la i-šem-mu-ú na-zaq* DUMU.MEŠ *šá* ^{munus}NENNI DUMU.MUNUS ^{munus}NENNI *mam-ma a-a iš-mé* „Niemand möge die Kümmernis der Kinder von Frau So-und-so hören (müssen).“

111 Einleitungszeile eines überaus anmutigen Schlafliedes in sumerischer Sprache. Sie lautet wörtlich: „Fahre dahin! Ach, schlafe!“ (UM 29-16-85, Vs. 1, s. S. N. Kramer, in *Estratto da Studi in Onore di Edoardo Volterra 6* 1969, pl. I (nach S. 200)). Die Amme führt im folgenden (Z. 12ff.) ein Zwiegespräch mit dem Schlaf (ù, bzw. ù-sá : ù-sá g̃á-nu ù-sá g̃á-nu „Schlaf komm! Schlaf komm!“), den sie dem Sohn des Herrschers – König Šulgi von Ur – angedeihen lassen möchte.

112 Vgl. K.-H. Deller *apud* A. Ivantchik, *N.A.B.U.* 1993/49.

113 Vgl. zu den babylonischen Quellen und deren Interpretation K. Volk, *OrNS* 68 (1999), 16 mit Anmerkungen; zur Ernährung von Amme bzw. Mutter auch ibid. 21 mit Anm. 128. Einen ganz anderen Aspekt betrifft die bisher ungelöste Frage, inwieweit im mesopotamischen Altertum mit ‚Zufütterung‘ zu rechnen ist, d.h. mit der Verabreichung von Muttermilchersatz in Form von Tiermilch, vgl. hierzu G. Biga, HANE/S 6 (1994), 332f. mit Anm. 22.

114 Vgl. hierzu den §194 des Kodex Ḫammurapi: „Wenn ein ‚Bürger‘ sein Kind einer Amme gegeben hat und dieses Kind unter der Obhut der Amme stirbt, die Amme ohne (Wissen) seines Vaters und sei-

Drei Jahre dauerte die Phase der frühen Kindheit, modern ausgedrückt, die Lebensaltersstufe 1, ehe der Säugling im Wortsinne als *pirsu* „Entwöhnt(es)“ in Lebensalterstufe 2 überging und sich der eme-bunga, der „Kindersprache“[115] entledigte. Während dieser ersten Periode wurde er in Wirtschafts- und Rechtsurkunden als dumu-gaba[116] /*mār* /*mārat irtim* ‚Brustkind‘, nachaltbabylonisch *ša šizibi* ‚Milchkind‘[117] geführt, wobei er, völlig fremdbestimmt und ohne eigenen Radius,[118] vielfachen Fährnissen ausgesetzt sein konnte. Schon vor oder aber direkt nach der Geburt konnte er adoptiert, den verschuldeten Eltern vorenthalten[119] oder gar, wenn auch selten, verkauft[120] und im Kriegsfalle deportiert werden.[121] Starb seine bei einer Institution wie Tempel oder Palast angestellte Mutter, so setzte ein Betrieb wie das é-munus in Girsu die zu Lebzeiten der Mutter entrichteten Zahlungen für das nunmehr als nu-siki ‚Waise‘ geführte Kind fort. Starb der Vater, so konnte das Kind im Einzelfall auch als schutzlos gelten.[122]

---

ner Mutter ein anderes Kind unter (Still-)vertrag nimmt, so wird man sie überführen und, weil sie ohne Wissen seines (i.e. des Kindes) Vaters und seiner Mutter ein anderes Kind unter (Still-) Vertrag genommen hat, ihre Brust abschneiden“; vgl. Roth (*supra* n. 62), 120; 251 (Quellen, Literatur).

115 Es sind späterhin Erwachsene, die sich im Kult der Kindersprache bedienen: eme bunga (NITA.GA) munus-e e-ne-di / eme munus-e bunga e-ne-[di] „Die Kindersprache (benutzend) spielt die Frau, die Frauensprache (benutzend) spielt das Kind“ (SRT 36, Vs. 24-25); vgl. ähnlich *Enki und die Weltordnung* 429-430, wo zusätzlich auch von spezifischer ‚Kinderkleidung‘ (hierzu auch C. Michel, *Ktema* 22 (1997), 101f.) die Rede ist. Im Verständnis altägyptischer Erziehungslehren (Anii) kann das Kind erzogen werden, sobald es nicht mehr wie ein Milchkind spricht, vgl. H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden, 1991², 138f.

116 Die Versorgung von Brust- bzw. Milchkindern (dumu-gaba; dumu-ga) ist in zahllosen Urkunden aus Archiven aus Babylonien und Assyrien und über große Zeiträume bezeugt; hier kann nur stellvertretend auf einzelne Untersuchungen verwiesen werden, so etwa K. Maekawa, ASJ 2 (1980), 81ff.; H. Waetzoldt, *AoF* 15 (1988), 30-44; ders., AOS 68, 132ff.; R. Dsharakian, *ZA* 84 (1994), 8; E. Gehlken, AUWE 5, 81f.; C. Kühne, in W. Orthmann, *Ausgrabungen in Tell Chuēra in Nordost-Syrien I.* Vorbericht über die Grabungskampagnen 1986 bis 1992, Saarbrücken 1995, 223f.

117 Vgl. K. Radner, SAAS 6, 128f. Zum neubabylonischen Terminus *ša muḫḫi tulê* s. F. Joannès, *Ktema* 22 (1997), 122.

118 Vgl. *Erra I* 48 *ki-i šèr-ri la-'-i tu-šib ina* É „wie ein Baby sitzest Du im Hause“ (vgl. L. Cagni, *L'epopea di Erra*, StSem 34, 62f. mit Angabe der Textvarianten).

119 Vgl. u.a. R. Dsharakian, *ZA* 84 (1994), 7 zu HSS 10 197 (altakkadisch, Gasur). Auch schon etwas ältere Kinder konnten für den Fall, dass ihre Väter nicht in der Lage waren, bestehende Schulden zu begleichen, zu Zwangsarbeit verpflichtet oder in einen ‚staatlichen‘ Betrieb eingegliedert werden, vgl. u.a. R. K. Englund, BBVO 10, 46f. mit Anm. 162; H. Waetzoldt, M. Sigrist, in Cohen/Snell/Weisberg (*supra* n. 97), 273 mit Anmerkungen.

120 Hierzu liegen keilinschriftliche Quellen von etwa der Mitte des 3. Jtsds. bis zum ausgehenden 1. Jtsd. vor, die darüberhinaus auch regional weit gestreut sind (einschließlich z.B. Emar), vgl. hier u.a. P. Steinkeller, FAOS 17, 118ff.; R. Harris, *Ancient Sippar. A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595 B.C.)*, Istanbul, 1975, 340ff.; H. Petschow, *OrNS* 52 (1983), 148f; 153; K. Radner, *AoF* 24 (1997), 119ff; dies. SAA 6, 134ff.

121 Auch hier müssen wenige Hinweise genügen: I. J. Gelb, *JNES* 32 (1973), 70ff.; 74ff.; H. Waetzoldt, *AoF* 15 (1988), 39 mit Anm. 64 (zu Kindern kriegsgefangener Frauen); B. Lion, *Ktema* 22 (1997), 116f. (durch Zimrilim deportierte Familien mit Kindern); H. Freydank, *AoF* 7 (1980), 89ff. (Kinder deportierter Hurriter). Das Leid von Säuglingen und Kleinkindern ist wiederholt auch Thema literarischer Texte (z.B. Erra IV 29), historischer, ritueller Klagen, Eršaḫuĝas. Deportierte Kinder finden sich darüberhinaus vielfältig dargestellt auf neuassyrischen Palastreliefs. Selbst Fluchformeln in Verträgen nehmen den Schutz von Kindern im Falle eines Vetragsbruches ausdrücklich aus (vgl. M. Streck, *ZAR* 4 (1998), 172 sub 7.).

122 G. Dossin, ARM 5 38, Rs. 12 – 16 *be-lí ṣú-ḫa-ra-am* / *li-mu-ur-ma* / LÚ.T[U]R *ṣé-ḫe-er* / *ù pa-qí-da-am* / *ú-ul i-šu-ú* „Mein Herr soll den Burschen prüfen, (so dass er sieht, dass) das ‚Kleine‘ (= *šerrum*?) noch klein ist und es niemanden gibt, der sich darum kümmert.“

All dies unterstellt unausgesprochen eine kontinuierliche physische wie psychische Entwicklung voraus. Allein, Neugeborene und Kleinkinder wurden immer wieder von mehr oder minder schweren Krankheiten heimgesucht, die u.a. der *āšipu* ‚Beschwörer' zu diagnostizieren wusste.[123] Bemerkenswert, dass er die Kinder, nicht, wie sonst üblich, nach Lebensalterstufe grob einschätzte, sondern soeben Geborenes von wenige Tage, Wochen oder 1-3(4) Jahre altem sorgfältig unterschied. Jüngste philologisch-medizinische Quellenanalysen, bisher leider kaum durch anthropologische Untersuchungen ergänzbar, weisen zeitlosen, von *āšipus* diagnostizierten Krankheitsbildern wie verschiedenen Formen von Neugeborenengelbsucht, Erbrechen, Durchfall, Verstopfung, Husten, Bauchschmerzen, Fieber, Problemen beim Zahnen, krampfartiger Symptomatik der Extremitäten, auch Epilepsie *(bennum)*, Lähmungen, offener Fontanelle und nicht zuletzt auch Spina bifida eine erhebliche Bedeutung zu.[124] Stellten derartige Kinderkrankrankheiten schon eine erhebliche Belastung und Sorge für die Beteiligten dar, so hatte sich manches Elternpaar darüberhinaus mit Behinderung, physischer oder (im weitesten Sinne) psychischer Abnormität ihres Kindes auseinandersetzen.[125] Die Art und Anzahl der Fälle, die in der teratologischen Keilschriftliteratur genannt werden, lesen sich prima vista besorgniserregend. Das Quantum der Einträge entpuppt sich jedoch als gelehrte Extrapolation von sorgfältig beobachteten und recherchierten Einzelfällen. Was dennoch bleibt, ist nichts als die schonungslose Wirklichkeit des Alltags, zumal eine an einem Neugeborenen registrierte Auffälligkeit – dies beginnt mit einer Mehrlingsgeburt – in einen ominösen Zusammenhang gebracht wurde, der sich nicht auf das Kind beschränkte, sondern Familie, Verwandtschaft, Stadt, Herrscher oder gar das ganze Land negativ, aber auch positiv betreffen konnte.[126] Nicht nur das: Die genannten Missbildungen sind heute medizinisch und sozial aktuell-problematisch wie seinerzeit: Krankhafte Veränderungen an Ohren und Nase bis hin zu deren Verschluss oder gänzlichem Fehlen; Fehlen von Kieferknochen, Deformationen der Lippe, Deformationen bzw. Fehlen der Extremitäten,[127] Kurz- oder Vielfingrig- bzw. -zehigkeit, Veränderungen oder Fehlen der Geschlechtsorgane, der Extremitäten, unvollständig geteilte Zwillinge und vieles mehr.[128]

---

[123] Vgl. K. Volk, *OrNS* 68 (1999), 10-13 zu *sakikkû* Tf. 40.

[124] Vgl. D. Cadelli, *Ktema* 22 (1997), 11-33; K. Volk, *OrNS* 68 (1999), 15-30. Nicht genügend betont werden kann die Tatsache, dass bisher nur ein Bruchteil der im Alten Mesopotamien vermutlich kursierenden Kinderkrankheiten über Keilschriftquellen identifiziert werden kann.

[125] Vgl. H. Waetzoldt, Der Umgang mit Behinderten in Mesopotamien, in M. Liedtke (Hrsg.), *Behinderung als pädagogische und politische Herausforderung* (Schriftenreihe zum Bayrischen Schulmuseum Ichenhausen 14), Bad Heilbrunn, 1996, 7ff. mit älterer Literatur.

[126] Vgl. E. Leichty, TCS 4, 7, zu den Organisationsprinzipien der Omenserie *šumma izbu*: „Only one absolute principle can be observed. Througout the entire series an ominous feature on the right is bad, an ominous feature on the left is good, and ominous features on both sides are usually bad".

[127] Vgl. W. E. Nelson *et al.* (eds), *Nelson, Textbook of Pediatrics*, Philadelphia - London - Toronto, 1979[11], 1826f. sub 23.9 „Sprengel Deformity" zu Amelia, Hemimelia und Phocomelia mit Abb. 23-15 und 23-16.

[128] Vgl. zusammenfassend E. Leichty, TCS 4, 18-20.

Waren nun Eltern in der glücklichen Lage, ein gesundes Kind ihr eigen nennen zu können, so beschäftigte sie zumeist dennoch eine bohrende Frage: Warum weint, ja schreit unser Kind ? Kommt es doch von der Dunkelheit (mit all ihren negativen Konnotationen) ans das befreiende Licht, das, so die Aussage später Texte, die abgetriebenen oder abgegangenen Föten niemals sahen ?[129] Es scheint, als hätten bei dieser elterlichen Klage nicht wie in der Moderne, alleine die um den Schlaf gebrachten, gestressten Eltern im Vordergrund gestanden, sondern nicht zuletzt die Sorge, die Götter könnten in ihrer Ruhe gestört werden. Eine solche Perspektive war zweifellos nicht wünschenswert, denn, was die Götter, wenn auch vor Urzeiten, anzurichten imstande waren, als ihnen der Lärm der sich uneingeschränkt vermehrenden Menschen auf die Nerven fiel, war schließlich bekannt. Um also auch unvorhersehbaren Nebenwirkungen zuvorzukommen, bediente man sich, wie so oft im mesopotamischen Leben, neben den medizinalen Hausmitteln auch einer kleinen Beschwörung für ein weinendes Baby, aus der hier zitiert sei:[130]

„Du da, Kleines,
Sprößling des Menschengeschlechtes,[131]
wirklich, Du bist herausgekommen,
in der Tat, Du hast den Sonnengott, das Licht erblickt ![132]
(Aber) warum hast Du nicht schon im Leib(esinneren) deine Mutter so behandelt ?
Anstatt dass Du Gutes getan hast gegenüber Deinem Vater,
deine Mutter den ‚Weg der Leute' hast gehen lassen,
hast Du die Kinderfrau in Schrecken versetzt,
die Amme um ihren Schlaf gebracht![133]
Durch dein Geschrei kann der Gott des ‚Hauses'
nicht (mehr) schlafen !
(Auch) die Göttin des ‚Hauses'
befällt Schlaflosigkeit.

---

129 Vgl. SPTU 3 67, Rs. iii 9-12 nìgin (UD.U$^{!}$.KID) lukur nu-bar nu-gig nu-gig-an-na di$_4$-di$_4$-lá mu ní-bi nu-un-zu-a / *ku-ub na-di-tú qa-diš-ti kul-ma-ši-ti iš-ta-ri-it* ^{d}*a-nim ṣe-ḫe-ru-tú šá* MU$^{!}$ NÍ-*šú-nu la* ZU / ^{d}utu igi nu-un-lá-eš mu-ne-ne pà-e-dè ki-^{d}utu / ^{d}UTU *la i-mu-ru šum-šu-nu za-ka-ru it-ti* ^{d}UTU „Die Föt(en) der *nadītu-*, *qadištu-* (oder) *kulmašītu*-Priesterin, der Prostituierten des Anu(-Kultes), jene Kleinkinder, die ihre eigenen Namen niemals kennenlernen, die das Sonnenlicht nicht sahen – ihre Namen zu nennen (liegt) bei Šamaš."

130 Die hier gebotene Übersetzung des nach Autographie noch unveröffentlichten altbabylonischen Keilschrifttextes (AB 215, 1-28; Publikation durch O. Gurney vorgesehen) folgt im wesentlichen der Rekonstruktion von Farber (*supra* n. 101), 34-39. Einzelne Passagen oder parallele Wendungen dieses Textes finden sich in anderen (BM 122691, Rs. 1-12, rubriziert als *ši-ip-tum ša ṣe-eḫ-ri-im nu-úḫ-ḫi-im* „Beschwörung, um ein Baby zu beruhigen"), auch nachaltbabylonischen Beschwörungen (etwa KAR 114, Vs. 1-11, Rs. 1-4; rubriziert (Z. 16) als KA.INIM.MA LÚ.TUR ḪUG.G[Á.KAM]) für weinende Babys wieder.

131 Der an dieser Stelle benutzte Terminus *wurdum ša awilūtim* ist wohl als Nebenform für *(w)ildu(m)* zu verstehen, vgl. Farber (*supra* n. 101), 139. Für *(w)ildu(m)* ist neuerdings auch ein sumerisches Äquivalent (ù-tu) bezeugt, vgl. Å. Sjöberg, *ZA* 83 (1993), 16.

132 Dieser, aus Sicht der Eltern überaus positiv dargestellte Vorgang, steht in Kontrast zu solchen, wie sie in Texten à la SPTU 3 67, Rs. iii 9-12 (s.o. Anm. 129) wiedergegeben werden. Der ungewisse Zustand des Embryos bzw. Fötus im Bauch der Mutter, einem in den Quellen mystifizierten Dunkel, wurde durchaus auch als bedrohlich angesehen, so dass das Glück des Kindes darin bestehen musste, das Licht der Sonne zu erblicken.

133 In diesen Zeilen (7-10) wird die zeitlose und, so man den Zz. 5-6 folgt, unvorhersehbare Undankbarkeit des Babys beklagt, wurde es doch ans Licht, ins Leben gebracht!

Wen soll ich (nun aber) schicken
zu Enkidu,
der die (Zahl) drei festgesetzt hat
für die Nachtwachen ?
--- (Sagend) ‚Es soll ihn überkommen,
den auch die Gazelle überkommen hat,
soll der ihn ‚binden',
der auch das Gazellenkitz ‚gebunden' hat.
In der Steppe soll [ihm] einer,
der einem begegnet(?) seinen Schlaf abgeben.[134]
Der Ochsentreiber soll ihm seinen Schlaf
überlassen'.---
Bis dass seine Mutter ihn aufweckt,
soll er nicht erwachen!"

Abgesehen vom literarischen Beziehungsreichtum dieser Zeilen[135] wird deutlich, wie sehr Fragestellung und Lösungsansatz, die Polarisierung von Licht als positiven und Dunkel als negativen Opposita im Zusammenhang des Weinens des Babys in den spezifischen kulturellen Gesamtkontext eingebettet sind. Der Gegensatz zur individualistisch-rationalen Deutung der quasi-analogen Fragestellung (i.e. dem Weinen des Kindes) durch die Psychoanalyse des frühen 20. Jhdts. – als einem ebenso bedeutenden wie umstrittenen modernen Exponenten – könnte nicht eklatanter sein, denn hier steht der Idealisierung der Intrauterinexistenz des Menschen, in der alle Bedürfnisse des Fötus durch die Einrichtungen des Mutterleibes beschwichtigt wurden,[136] eine traumatisierte postnatale Phase gegenüber, die, wie Freud dies formulierte, durch „die großartige Störung in der Ökonomie" der „narzistischen Libido"[137] des Fötus charakterisiert ist. Die hieraus resultierende Angstreaktion erweist sich, so Freud, „auch noch beim Säugling als zweckmäßig, indem die Richtung der Abfuhr auf Atem und Stimmuskulatur [i.e. ‚weinen' – K.V.] nun die Mutter herbeiruft".[138] Angesichts solch hoch differenzierter Erklärungsversuche scheint die unaufgelöste Problematik des Weinens eines babylonisch-assyrischen Babys als extrauterine Existenz unter der Sonne,[139] wie sie die zitierte Beschwörung darstellt, zumindest auf der uns schriftlich überlieferten Ebene rudimentär. Und doch zeugt sie nachdrücklich von dem ebenso früh wie vielfältig dokumentierten Bewusstsein der Menschen jener Tage, dass das Sein im Mutterleib ein überaus anderes sein müsse.

---

[134] Diese Doppelzeile ist terminologisch noch unklar, vgl. Farber (*supra* n. 101), 38.

[135] Dies gilt insbesondere für die Zeilen 15-18.

[136] Vgl. S. Freud, *Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet*, Bd. 14, *Werke aus den Jahren 1925-1931*, London, 1948, 169.

[137] Vgl. Freud *ibid.*, 165, 168.

[138] Vgl. Freud *ibid.*, 168. Zur Differenzierung der Deutung der Reaktion des Weinens des Säuglings als auf Angst und Schmerz basierend vgl. *ibid.* 202f.

[139] Zum Bild des Neugeborenen und Kleinkindes unter der aufgehenden Sonne (i.e. dem ‚segenspendenden' Sonnengott Utu), vgl. CT 58 80, Vs. 25'-27', hierzu M. J. Geller, *ASJ* 17 (1995), 110ff.

La naissance et ses recettes en médecine antique

VINCENT BARRAS

Il suffit de feuilleter quelques ouvrages de médecine antique (entendue au sens large) pour faire le constat de la surabondance de matière liée au thème des recettes et de la naissance : des traités gynécologiques d'Hippocrate à ceux de Soranos, en passant par les ouvrages de pharmacologie ou de « matière médicale » de Dioscoride à Pline l'Ancien, Galien ou Gargilius, innombrables sont les passages qui recensent un savoir ancien relatif aux recettes concernant de près ou de loin la naissance. La sagesse et la prudence commandent ainsi de s'incliner très vite et avec modestie devant la profusion promise par le champ. L'exposé qui suit n'a certes pas l'ambition d'une quelconque exhaustivité. La simple recension des mentions pertinentes dans la littérature grecque ou latine à disposition exigerait un travail considérable, qui n'a pas encore été entrepris à ma connaissance. Il s'agira plutôt, à partir d'éléments ponctuels prélevés dans ce vaste champ, d'esquisser quelques réflexions de portée plus générale, de nature éventuellement à cerner d'un peu plus près l'intérêt d'une telle thématique pour l'histoire de la médecine et le profit que cette dernière serait susceptible d'en tirer.

La première réflexion à mener porte sur l'acception même du terme « naissance ». S'intéresser à la rencontre littéraire de la recette et de la naissance implique que l'on prenne en considération cette dernière en un sens élargi. Les recettes dont la littérature médicale et pharmacologique (entendue au sens large évoqué plus haut) nous narre le détail ne concernent pas uniquement le moment précis, limité temporellement et physiquement, de la venue au jour de l'enfant hors du ventre de sa mère, mais suggèrent l'existence d'un ensemble global incluant sans délimitation précise diverses périodes : conception, grossesse, préparation et prémisses de l'accouchement, accouchement proprement dit, et étapes successives, chacune de ces périodes étant segmentable de façon différentielle[1]. Les différents points de

[1] Le seul point de vue de la médecine contemporaine occidentale devrait suffire à convaincre que le processus de segmentation est potentiellement infini : médecine de la procréation, médecine et chirurgie fœtale, médecine pré-natale, obstétrique, néonatologie, médecine de la petite enfance, médecine prédictive... constituent autant de spécialités se partageant le domaine de la « naissance », autant de regards différents sur un événement.

vue des protagonistes impliqués (mère, accoucheur/euse, entourage proche, médecin lettré, ...), se distinguent en effet par des modalités de perception très différenciées de la temporalité engagée autour de, et par, l'« événement » de la naissance, et l'on ne saurait se limiter d'emblée à l'un de ces points de vue, même s'il convient de souligner que, bien évidemment, les écrits qui nous sont parvenus de l'antiquité (de même, d'ailleurs, que pendant longtemps au cours des siècles qui suivirent) ne proviennent pour l'essentiel que d'une seule des catégories concernées, celle des médecins lettrés.

LA QUESTION DE LA RECETTE

De son côté, la question même de la « recette » est digne de quelques considérations. Comme on l'a déjà évoqué, l'une des caractéristiques principales des recettes, lorsqu'on envisage leur trace historique, consiste en leur extraordinaire abondance dans la littérature médicale antique, que ce soit d'ailleurs à propos de la naissance ou de différentes circonstances affectant la santé. Ce caractère de prolixité constitue à lui seul une tradition, qui se continue d'ailleurs au Moyen Age et jusque tard dans l'Ancien Régime[2]. En regard d'une telle abondance, frappante est la discrétion de l'historiographie médicale relative à la littérature de recettes. A défaut de déployer une perspective d'ensemble, la recherche a eu tendance à se concentrer sur des travaux spécifiques, comme l'édition commentée de tel ou tel formulaire ou livre de recettes et de sa tradition directe ou indirecte. Toutefois, dès le début des années 1920, Henri Sigerist adoptait, l'un des premiers, une démarche aux larges ambitions, en inventoriant et comparant un certain nombre de livres de recettes médiévaux, qu'il mettait en rapport avec la tradition pré-et post galénique[3]. Depuis, l'un des axes principaux dans le domaine est certainement celui constitué par les travaux d'historiens de la pharmacie, consacrés moins aux recettes comme genre qu'à l'examen systématique de leur « contenu », combinant les ressources philologiques, botaniques et pharmacologiques, et aux questions d'identification des différentes substances, avec parfois, en filigrane, le secret espoir – ou l'hypothèse de travail – que la science antique ainsi bien comprise pourrait dévoiler un savoir pharmacologique éventuellement réutilisable aujourd'hui[4]. Mais de nouvelles perspecti-

[2] Pour un aperçu portant sur l'histoire plus récente des recettes, voir M. Tavera, V. Barras, « Introduction » au *Livre de Receptes de la Baronne de Montricher*, Genève, 1999, 11-21.

[3] H. Sigerist, *Studien und Texte zur frühmittelalterlichen Rezeptliteratur*, Leipzig, 1923 (Studien zur Geschichte der Medizin 13).

[4] Un exemple paradigmatique est offert par les différents travaux de J. Riddle, parmi lesquels on citera les trois ouvrages majeurs *Dioscorides on pharmacy and medicine*, Austin, 1985 (History of science series 3) ; *Contraception and abortion from the ancient world in the Renaissance*, Cambridge Mass., 1992 ; *Eves'Herb : a history of contraception and abortion in the West*, Cambridge Mass., 1997. Voir pour l'examen critique des limites d'une telle approche, H. King, *Hippocrates'Woman. Reading the female*

ves sont désormais ouvertes par les travaux de John Scarborough et Vivian Nutton, qui s'emploient à replacer les recettes (et les médicaments en général) dans le contexte de leur usage[5], puis, plus récemment, par ceux de Valeria Andò, Helen King, Ann Ellis Hanson, consacrés plus spécifiquement aux recettes tirées des ouvrages gynécologiques (le rapprochement de la « recette » et de la « gynécologie » appelle quelques commentaires, comme nous le verrons un peu plus loin), où la recette médicale et ses usages se retrouvent inscrits dans la problématique du « genre » et de l'« histoire du corps »[6].

ENONCES DE LA RECETTE

Abordée sous l'angle anthropologique, la question de la recette présente une caractéristique qui doit aussi attirer notre attention : l'évidence communément partagée quant à sa signification. Or, les difficultés surgissent aussitôt qu'on veut en préciser davantage la définition. Celle que l'on peut extraire des dictionnaires courants actuels (« Formule d'un remède et moyen de le préparer ») suggère qu'un trait essentiel tiendrait dans l'idée d'une formule, autrement dit dans l'existence d'un ordre formel spécifique d'énonciation :

> « Si une jeune fille a la pierre, donnez une drachme de la feuille de la racine éthiopique *(salva æthiopis, L)* dans du vin vieux, pendant dix jours ; vous passez le reste et vous le donnez dans de l'eau pendant vingt jours ; on lavera deux fois par jour avec beaucoup d'eau chaude. Cataplasmes : ail, andrachné *(portulaca oleracca)*, persil, sciure de lotus et de cédros *(juniperus oxycedrus)*, broyez, mêlez, mouillez avec du mélicrat, faites un cataplasme et appliquez. Feuilles de sureau, feuilles de myrte, parties les plus tendres du térébinthinier ; appliquez de la même façon en cataplasme. Sciure de lotus, feuilles de sycaminus *(morus nigra)* ; mêlez, broyez, mouillez avec de l'eau de raisin sec, et appliquez en cataplasme. »[7]

---

body in ancient Greece, London, 1998 (dans son chapitre « Reading the past through the present : Drugs and contraception in hippocratic medicine », 132-156).

[5] Voir, au sein de leurs multiples travaux, J. Scarborough, The pharmacology of sacred plants, herbs and roots, in Chr. Faraone, D. Obbink (éds), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, 1991, 138-174 ; J. Scarborough, V. Nutton, The preface of Dioscorides' *Materia Medica* : introduction, translation and commentary, *Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia*, 4 (1982), 187-227 ; V. Nutton, The drug trade in Antiquity, *Journal of the Royal Society of Medicine*, 78 (1985), 138-145.

[6] Choix sélectif au sein d'une abondante production de ces trois auteures : King (*supra* n. 4) ; A. E. Hanson, Continuity and change. Three case studies in Hippocratic gynecological therapy and theory, in S. Pomeroy (éd.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill, 1991, 73-110, The logic of the gynecological prescriptions, in J. A. López Férez (éd.), *Tratados hipocráticos : Actas del VII[e] Colloque international hippocratique. Madrid 24-29 de Septiembre de 1990*, Madrid, 1992, 235-50 ; V. Andò, Introduzione, in *ibid., Ippocrate. Natura della donna* (intr., trad. et notes par Valeria Andò), Milano, 2000, 5-83.

[7] Hippocrate, *Nature de la femme*, L VIII 416.

Cette recette, tirée d'un passage du traité hippocratique *De la nature de la femme*, semble en effet correspondre à une telle définition. On pourrait émettre l'hypothèse que, pour être compris en tant que « recette », un énoncé doit nécessairement se présenter sous une forme reconnaissable de fois en fois, et comportant donc un certain nombre de traits constants. Tout d'abord, l'appréciation de la situation adéquate, entraînant une formulation du type : « Si telle chose survient (un symptôme, au sens fort du terme) ... ». L'exigence formelle immédiatement consécutive est celle de l'injonction à rassembler un certain nombre de substances ; la formule typique est alors : « Prenez tel ingrédient... », et comprend habituellement une liste plus ou moins étendue de substances. Le troisième élément formel est l'indication du mode de préparation : « Passez, mélangez, broyez... », qui indique le mode de combinaison des ingrédients, leur manipulation, et les techniques diverses de préparation. Un quatrième élément, qui manque dans l'exemple hippocratique cité, mais que l'on retrouve très régulièrement dans les formulaires de recettes médiévaux ou ultérieurs, est l'indication du résultat attendu – prolongée, dans certains cas, par la mention de l'« efficacité » effectivement constatée (les mentions « essayé », « bon », « excellent », que l'on relève par exemple dans certains formulaires de recettes datant de l'Ancien Régime font en quelque sorte office de cachets d'authenticité du produit décrit[8]).

A titre de comparaison, on peut opposer à la recette hippocratique un passage provenant de l'ouvrage de Gargilius Martialis, *Remèdes tirés des légumes et des fruits* :

> « XXI. Le poireau : Hippocrate utilisa le poireau à tête pour soigner de nombreuses maladies. Il donna même à boire, pur son jus à ceux qui crachent du sang, alors même que tous les autres avaient été d'avis qu'il fallait le donner avec de la noix de galle ou de la poudre d'encens. Il détend avec ce jus les matrices contactées. Il pensa aussi que le poireau, pris au repas, faisait augmenter énormément la fécondité. Écrasé avec du miel, il nettoie les ulcères. Donné dans une potion de crème d'orge, il guérit les catarrhes et la toux, les affections de la poitrine, de la trachée-artère et des poumons ; il éclaircit la voix, excite le désire sexuel et amène le sommeil. Les têtes, cuites dans deux eaux, relâchent le ventre. Cette eau, bue avec du vin, le resserre. »[9]

L'ouvrage de Gargilius – son titre l'indique clairement – consiste en un répertoire de remèdes, à la différence du traité hippocratique cité plus haut. A priori donc, les usages respectifs de l'un et de l'autre traité sont distincts. Gargilius, moins injonctif, énumère un certain nombre de vertus attribuées au poireau par la tradition (à commence par Hippocrate). Toutefois, les traits formels décelés dans la recette hippocratique se retrouvent dans l'ordre : énonciation de la situation adéquate (« Si on crache du sang », « Si la ma-

[8] Voir *supra* n. 2.

[9] G. Martialis, *Les remèdes tirés des légumes et des fruits* (éd., trad. et commentaire par Brigitte Maire), Paris, 2002, 25.

trice est contractée », « Si la fécondité est faible », ...) ; liste des ingrédients à recueillir (« Prendre du poireau, de la noix de galle, de la poudre d'encens »), suivie de l'indication d'un nombre donné de modes de préparation ou d'ingestion (« Pris au repas », « Écrasé avec du miel », « Donné avec de la crème d'orge », « Les têtes, cuites dans deux eaux », ...) ; vient enfin la mention du résultat attendu (« Détend la matrice », « Nettoie les ulcères », « Guérit les catarrhes » ...).

Ainsi, comme le suggèrent les deux exemples choisis, extraits à dessein de deux ouvrages à visée très différente l'un de l'autre, les « recettes », considérées sous l'angle de leur formulation, constituent un genre relativement unitaire. Elles ne se distinguent pas clairement de l'énonciation de tout autre geste destiné à aménager les diverses situations de la vie privée, comme la cuisine, les soins corporels, l'entretien du ménage, etc... Différents exemples de livres de recettes à usage privé (que l'on peut retrouver dans la littérature imprimée jusqu'à nos jours) mêlent d'ailleurs allègrement et sans hiérarchie ces différentes circonstances, et soulignent ainsi ce trait fondamental du genre en question qu'est sa non distinction fondamentale, considérée selon le point de vue de l'usage. Autrement dit, il est nécessaire de prendre en compte le lien, qui semble indissoluble, entre recette et « vie au quotidien », d'où, précisément, l'évidence communément admise quant à la définition du terme. Or le quotidien dont nous parle la recette ne se présente pas sous une temporalité lisse, comme flux constant et ininterrompu du temps chronométrique. C'est bien plutôt l'épaisseur « événementielle » de la vie routinière et la nécessité de disposer d'une préparation adéquate pour y remédier que souligne l'énoncé de la recette. Que ce soit l'« incident ménager » (la tache sur le pantalon), la préparation d'un repas, l'irruption d'une affection douleur alarmante, la recette est nécessairement *ad hoc*, signalant tout à la fois l'accident de la vie quotidienne et la façon d'y remédier. Elle représente l'articulation entre la routine de tous les jours, l'écoulement banal de la vie, d'une part, et l'irruption de l'exceptionnel de certains moments de ce quotidien d'autre part. On comprend dès lors mieux ce qui peut relier la question de la recette à celle de la naissance, considérée en tant qu'irruption de l'exceptionnel dans le quotidien – elle n'est à vrai dire guère différentiable, à cet égard, de la maladie.

EFFICACITE ET SAVOIR-FAIRE

Comment procéder ensuite, pour s'orienter au sein de la prolixité relevée du genre littéraire de la recette ? L'attitude convenue, et certes nécessaire, consiste à vouloir comprendre de quelles substances la recette fait effectivement état, soit à tenter d'identifier les matières utilisées (et, classiquement, les regrouper dans les catégories du minéral, du végétal ou de

l'animal). Les différentes enquêtes effectuées à ce jour soulignent unanimement la richesse extraordinaire des éléments, à commencer par Émile Littré, qui, dans sa traduction du Corpus hippocratique, ne manquait jamais de faire intervenir le savoir botanique de son temps pour éclairer celui qui s'était aventuré dans la forêt des recettes hippocratiques : ainsi, la « racine éthiopique » est la façon ancienne de dire *salva æthiopis, L,* l'« andrachné », celle de la *portulaca oleracca,* le « cédros », celle du *juniperus oxycedrus,* le « sycaminus » encore, celle du *morus nigra.* On relève en particulier le fort tropisme oriental des matières, constante depuis les recueils de recettes antiques jusqu'à ceux de l'Ancien Régime. Or, l'entreprise d'identification se révèle très délicate, et impose d'innombrables précautions méthodologiques. Tous les historiens de la botanique connaissent la difficulté d'identifier la plupart des plantes décrites dans un traité antique, même si (et surtout si) le nom reste constant à travers les siècles[10]. Sans compter le fait qu'une espèce végétale a effectivement pu évoluer considérablement dans sa composition, étant donné les lois de l'évolution biologique (au point que la question peut se poser de la permanence de son identité en tant qu'espèce à travers les âges), sans compter non plus les innombrables variations locales auxquelles cette espèce a pu être soumise, il est certain qu'une désignation identique ne recouvre pas nécessairement une espèce identique d'une époque à l'autre.

Tout aussi riches (et constituant autant de sources de variations possibles quant au résultat attendu) sont les modalités de préparation des substances qui résultent de la recette, et les questions de quantité qui en découlent. Il faudrait tout d'abord pouvoir tenir compte de la notion, relativement récente en pharmacologie, d'interaction entre les différents produits, et dont John Riddle, à propos des contraceptifs antiques, affirme bien qu'il serait illusoire de vouloir la quantifier, tant les différences de concentration, de préparation, et donc de modalités d'interaction sont grandes entre la pharmacologie biochimique des contraceptifs de la médecine contemporaine et les recettes contraceptives préconisées dans les traités anciens.

L'efficacité recherchée de la recette implique la notion difficile à saisir de savoir-faire, d'expérience acquise par apprentissage progressif, dont le résultat réussi implique une sorte d'équation implicite entre les données relatives à la personne et ses caractéristiques (âge, complexion, tempérament, etc), et celles relatives au produit résultant de la recette (enrobage, consistance, etc...), toutes données par ailleurs difficiles à cristalliser dans une codification précise : elles sont de fait absentes la plupart du temps des formulaires de recettes antiques. La recette, à cet égard, pourrait se définir comme posant d'emblée que ce savoir-faire est implicite, déjà acquis, pré-

---

[10] Consulter à ce sujet, et tout particulièrement à propos de Dioscoride, les remarques méthodologiques de Pascal Luccioni, qui cumule ces qualités particulières au botaniste et au philologue que sont la précision et la prudence : *La postérité de l'oeuvre de Dioscoride jusqu'au VIe siècle : remèdes, fraudes et succédanés,* thèse de doctorat de l'Université de Paris-I, 1998.

alable à la déposition écrite[11]. Quoi qu'il en soit, un esprit éduqué au type de rationalité pharmacologique occidentale, et placé devant une telle profusion des substances et de leurs modes de préparation, ne manque pas de soulever aussitôt le soupçon de l'« efficacité » :

> « Mondificatif pour une femme qui ne devient pas enceinte : recueillez trois cotyles d'urine de taureau, puis prenez de l'armoise, ou du parthénion *(matriarca parthenium)*, ou de l'adiante, du laurier vert et de la sciure de cédros *(juniperus oxycedrus)*, pilez ensemble dans un mortier ; faites un trou, allumez des charbons, mettez un pot dessus, versez l'urine de taureau, et jetez dedans ce qui a été pilé dans le mortier ; alors disposez un siège, mettez de l'armoise, ou de l'hysope, ou de l'origan, faites asseoir la femme, et donnez la fumigation jusqu'à ce qu'elle sue ; quand elle sue, lavez avec l'eau chaude ; vous aurez jeté dans cette au l'armoise et le laurier ; puis, prenant l'armoise ou le bolbion *(hyacinthus comusus, L.)*, pilez dans du vin blanc, roulez dans de la laine et appliquez un pessaire ; on fera cela pendant trois jours, puis elle dormira avec son mari. »[12]

Robert Joly, dans sa tentative de « contribuer à la psychologie de l'histoire des sciences », est poussé à ne pas attribuer trop facilement aux auteurs hippocratiques une sorte d'intuition pré-scientifique qui leur auraient fait sélectionner, au milieu d'un fatras de substances aux vertus plus ou moins magiques l'une ou l'autre substances effectivement « efficaces » ; il stigmatise en vrac la « polypharmacie » dont font preuve les recettes du genre de celles qu'énumère le traité *De la nature de la femme*, comme redevable de la « polyvalence causale ». Joly note toutefois, fait significatif, que c'est précisément dans les traités de gynécologie et d'obstétrique, donc là où il est plus particulièrement question de la formation de la vie biologique, que la médecine « traditionnelle », du fait de son caractère conservateur, trouverait son expression la plus poussée, à travers, précisément, l'épistémologie de la « polyvalence causale »[13]. Or, que l'on suive Joly en classant les auteurs hippocratiques comme « traditionnels » ou « conservateurs », ou qu'on les considère comme dotés d'une intuition pour ainsi dire contiguë à la science pharmacologique contemporaine, poser ainsi la question de l'efficacité thérapeutique est problématique : cela équivaut en effet, comme

---

[11] L'analyse de la description permet de rapprocher l'univers des recettes de celui de la chirurgie, cette dernière faisant elle aussi appel à une sorte de « savoir-faire » implicite, que seule l'expérience directe saurait transmettre, le dépôt écrit remplissant alors l'office de simple aide-mémoire. Dans le même registre, il faudrait également prendre en compte la parole, comprenant tous les rituels langagiers entourant la prescription de la recette. On n'en possède guère la trace, précisément parce qu'elle aussi doit être comprise dans ce savoir-faire implicite inhérent, non seulement au contenu, mais à la forme même – en l'occurrence, une forme en creux, implicite – de la recette.
Pour plus de développements à ce sujet, voir V. Barras, Recettes, rationalité et thérapeutique dans la médecine antique, in *Actes du Colloque « Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale », Saint-Etienne, 14-15 novembre 2002,* à paraître dans la série *Mémoires du Centre Jean-Palerne de l'Université de Saint-Etienne.*

[12] Hippocrate, *Nature de la femme*, L VIII 424.

[13] R. Joly, *Le niveau de la science hippocratique : contribution à la psychologie de l'histoire des sciences,* Paris, 1966, spéc. 35-67.

le souligne Valeria Andò, à ne pas tenir compte de la différence des contextes dans lesquels opèrent les différentes notions, relatives, d'efficacité[14].

La diversité dans les modalités d'application corporelle a également attiré l'attention des chercheurs. Dans le cas des recettes énumérées dans le traité hippocratique déjà mentionné de *La nature de la femme*, on trouve les fumigations, les bains de vapeurs, les irrigations vaginales, les cataplasmes et applications externes, les breuvages, les purgatifs, les inhalations, les fomentations, les rapports sexuels, les onctions urétrales et diverses opérations manuelles, comme l'application de clystères. Or, ces modes d'application doivent être pensés en fonction de logiques fort différentes de celles qui sous-tendent notre propre conception de l'action et de l'efficacité. Danielle Gourevitch a par exemple proposé d'analyser les fumigations et purgations retrouvées dans les traités gynécologiques hippocratiques en fonction des catégories du « sale » ou de l'« odoriférant », et Heinrich von Staden mis en exergue l'association systématique des remèdes dit « excrémentiels » avec les questions de la « fertilisation » chez la femme[15]. De telles recettes permettent ainsi de dégager une symétrie anatomique « bouche/matrice » les deux orifices étant reliés par des voies dont l'anatomie contemporaine ne sait que faire, mais dont l'« ethno-anatomie » singulière organise en quelque sorte la pratique thérapeutique du corps féminin antique[16]. D'autres grands axes systématiques peuvent encore être mis en évidence dans les mêmes recettes, révélant du coup, peut-être, diverses strates dans l'élaboration et la transmission de ces recettes[17]. Tel est le couple humide/sec – crucial pour la compréhension et l'usage antique du corps :

> « Autre mondificatif : graine d'ortie, décoction de mauve, graisse d'oie ; pilez, et appliquez en pessaire. Si le flux ne coule pas bien, faites cuire une pincée de poudre d'hellébore noir dans du miel, versez, pétrissez, et donnez à boire. Préparation qui ouvre la matrice et qui la purge : broyez cinq cantharides en y versant du vinaigre blanc ; ne faites pas très humide, mais de manière que le doigt puisse modeler cette pâte ; prenez une figue blanche grasse sans les grains et la peau, le double de ce qu'il y a de cantharides ; mêlez, broyez, roule dans une laine fine, et appliquez en pessaire. Mondificatif : si, après l'accouchement, la

---

14 Andò (*supra* n. 6), 46-47. King (*supra* n. 4), 135, opère substantiellement la même critique à l'égard de John Riddle : « Before considering specific substances and their possible efficacy we need to ask more fundamental and culturally specific questions : what was the social and cultural context within which the recipes were given ? Is there any evidence that contraceptive knowledge before, during or after the Hippocratic period was kept by women and transmitted within female networks ? Even more fundamentally, by what standards can we judge the efficacy of ancient remedies and, in particular, contraceptives ? »

15 D. Gourevitch, Fumigation et fomentation gynécologiques, in I. Garofalo *et al.* (éds), *Aspetti della terapia nel* Corpus Hippocraticum. *Atti del IXe Colloque International Hippocratique. Pisa 25-29 settembre 1996*, Firenze, 1999, 203-217 ; H. von Staden, Matière et signification. Rituel, sexe et pharmacologie dans le Corpus hippocratique, *AC* 60 (1991), 42-61.

16 Voir en particulier King (*supra* n. 4), 21-39 (Chapitre « Constructing the body : The inside story »).

17 Voir à ce sujet Hanson (*supra* n. 6), 73-110.

matrice ne se purge pas, la femme boira du trèfle dans du vin blanc ; cela provoque aussi les règles et chasse l'embryon. »[18]

L'importance des substances liquides dans les recettes gynécologiques, de même que celle du bain, du « trempage » ou du « mouillage » dans les diverses techniques d'application corporelle de la recette se révèle essentielle, et il convient d'en dessiner avec précision la structure pour en comprendre l'« action » et l'« efficacité » des recettes, hors de tout recours à une quelconque « pensée magique » ou « croyance populaire ».[19]

NAISSANCE, RECETTE ET RATIONALITE

A ce point s'accroche le problème de la rationalité des recettes, et de son envers, la magie. L'exemple hippocratique tiré du traité sur la *Stérilité des femmes* est bien connu : l'auteur y mentionne, pour traiter la stérilité, une recette composée de pénis de cerf qu'il faut appliquer en fumigations et potions[20]. Parallèlement, Aristote, dans son *Histoire des animaux* évoque la réputation de l'animal, doté selon la tradition d'un coït vigoureux[21]. Pour rendre compte de la recette hippocratique, faut-il donc suivre la voie toute tracée[22] ? Les recettes – qui en douterait aujourd'hui en lisant l'exemple de la potion de pénis de cerf ? – seraient le dépôt de croyances irrationnelles, populaires, mêlées aux observations empiriques des femmes, lesquelles seraient pour ainsi dire prédéterminées par les gestes domestiques de la vie quotidienne. Leur élaboration ultérieure par les hommes, maîtres de l'écrit, leur conférerait un statut particulier : celui d'un savoir conçu comme un réservoir quasi clandestin de connaissances.

L'interprétation, sans doute, mérite davantage de nuances : dans l'exemple de la recette contre la stérilité entre en jeu, bien davantage que les « croyances féminines », tout un réseau de similitudes animales, fondant également un modèle social avec une hiérarchie homme-animal déterminée[23]. Par ailleurs, nous ne savons tout simplement pas quand une recette a été inventée, ni également comment elle est intégrée dans un traité. Il s'agit donc d'historiciser cette question, et postuler qu'une même recette fait nécessairement l'objet de réutilisations complexes, dont souvent nous ne possédons pas la trace, en fonction par exemple de nouvelles théories. Il devient dès lors difficile de concevoir la recette comme un simple dépôt passif de

---

18 Hippocrate, *Nature de la femme*, L VIII 426-428.

19 Voir en particulier Andò (*supra* n. 6), 48-50 ; *ibid.*, Terapie ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere, in Garofalo (*supra* n. 15), 255-270.

20 Hippocrate, *Stérilité de la femme*, L III 224.

21 Aristote, *Histoire des animaux*, 6, 29.

22 Dont un exemple paradigmatique est offert par James Longrigg, *Greek rational medicine : philosophy and medicine from Alcmeaeon to the Alexandrians*, London, 1993.

23 Voir à ce sujet, M. Vegetti, *Il coletelle e lo stilo*, Milano, 1987².

connaissances empiriques, comme le voudrait justement une lecture rationalisante standard.

On le voit, l'examen des rapports croisé des relations entre recette et naissance (et, comme nous l'avons signalé plus haut, plus largement toute la sphère des questions relevant de la gynécologie et de l'obstétrique) dessine une problématique susceptible de concerner l'histoire de la médecine en général. Quels rapports le « populaire » (ou, selon d'autres termes, le « traditionnel ») entretient-il avec le savant ? Quelle circulation des savoirs est-elle impliquée ? Quel contrôle (sans doute réciproque) est-il engendré entre « savant » et « populaire », ou plus largement, entre médecin et patient, femme, consommateur de soin ? Bref, quel rapport de pouvoir implique la production, la diffusion, la fixation, l'usage de la recette ? Autant de problèmes, donc, que l'on poserait volontiers pour d'autres temps que l'Antiquité.

Enfin, revenons sur ce qui a déjà suscité l'étonnement tout au début de ces pages : la concentration particulière des recettes dans les traités gynécologiques. On oserait, à ce stade, reformuler l'hypothèse suivante : la naissance, autour de laquelle s'organisent, littéralement parlent, une multitude de traités médicaux ou pharmacologiques antiques, est bien le moment de passage par excellence ; mais, d'une certaine manière, c'est aussi un moment où se marque l'inachèvement, la frontière poreuse entre animalité et humanité. La recette, concentrée autour de ce moment particulier, assumerait davantage qu'un simple rôle de véhicule. Elle prendrait son sens dans le corps à corps qu'elle implique entre soignant/e et soigné/e. Au-delà de ses vertus médicamenteuses, c'est bien la « concrétude » de la recette qui, faisant apparaître la matrice culturelle liant soignant/e et soigné/e, rend possible la production d'un résultat. Telle serait son efficacité dans ce moment particulier de la vie qu'est la naissance.

Unnatural conception and birth in Greek mythology

JOHN BOARDMAN

In the context of this conference this may seem a trivial, almost frivolous subject. In some respects it is, but it is also revealing of other aspects of Greek myth-making, even a little of Greek attitudes to conception and birth as a male/female cooperative act with a predictable result, but more often of the way the Greek mythopoeic and iconographic imagination was called upon to devise apparently functional explanations for the inexplicable. The Greeks were never quite ready to accept the supernatural at face value, without trying to rationalize it. Their story-telling is a mixture of folktale of a type which can be documented worldwide, and of misremembered history, but a major source for many of their stories was their observation and interpretation of either natural phenomena, or of the arts of other countries which they re-interpreted and often misunderstood. Thus, if they found representations of a monster, half-animal, half-human, they would be tempted to create a story for it and then to create a situation in which the birth of such a monster might have occurred; the result can sometimes be quite grotesque.



Fig. 1 : Bronze shieldband relief. The birth of Athena, with an Eileithyia, Zeus and Athena, Hephaistos. About 570 BC. Olympia Mus. B 1975. After *Olympische Forschungen* II, Berlin, 1950, pl. 31.

I explore the matter through a few case studies. The most famous and bizarre ancient birth in Greek mythology must be the birth of the goddess Athena, fully-armed, from the head of Zeus. By the time it is treated by Greek artists it begins to look absurd; first perhaps on a seventh-century relief vase where father and child are both also winged.[1] In the sixth century the god-midwife Hephaistos who splits Zeus' head to assist the birth is added (fig. 1), with his axe which effected the birth, and even, incongru-

[1] For the iconography of the birth of Athena see H. Cassimatis, *LIMC* II (1984), 985-990.

ously, the conventional midwives, the Eileithyiai, who can have little to do except make the usual gestures, since their special skills were not needed. Soon the grown-infant Athena may just stand on Zeus' knee (fig. 2), but later she is made more acceptable by standing fully grown in front of him, as on the Parthenon east pediment.[2]



Fig. 2 : Attic black figure cup. The birth of Athena, who stands on Zeus' lap, attended by birth-goddesses. About 430 BC. New York, Metropolitan Museum 06.1097. Photo Beazley Archive.

We can thus see the story growing from a head-birth, with perhaps the addition of the armour and certainly of Hephaistos, in both literature and art. In literature Hesiod, around 700 BC, has the head-birth; in the 6th century Stesichoros was, so far as we know, the first to remark that Athena was fully armed, a feature which had already appeared in art, and in the 5th century the poet Pindar too follows the artists in adding Hephaistos.[3] As often we have more to learn, and from an earlier period, about such matters from art than from texts. Warriors should not have to go through the indignity of babyhood; thus, an Aztec god of war (Huitzilopochtli) was also thought to have been born fully-armed.

But where does the head-birth come from; there could be little more unnatural ? Various peoples have regarded the head as the source of generation. In the Greek story Metis, the personification of Prudence, was surely an invention of Hesiod. She was made pregnant by Zeus and one of her children was destined to rule the world, so Zeus swallowed her. Swallowing a preg-

---

2 For figs 1, 2, *ibid.*, nos 362 and 369.

3 For the testimonia and iconography of divine births, see E. H. Loeb, *Die Geburt der Götter in der griechischen Kunst der klassischen Zeit*, Jerusalem, 1979.

nant wife is certainly an ingenious way for a male to become pregnant, but to give birth via the head seems an unnecessary complication; not even via the mouth, which might be understandable given the way many other animals handle their young. Today we might associate Metis, Prudence, with the head and brain, but the Greeks would have associated her rather with the heart or stomach. Various suggestions have been offered. One has been that it reflects the early medical practice of trepanning, which seems unlikely. An iconographic source seems more probable, and the way Neolithic Greek marble idols from the Cyclades islands may be shown with one on the other's head has been suggested, but they are female, were long out of sight when the myth was created, and not specific enough. There is nothing in eastern literature, but in art one head growing out of another is possible and might have proved enough. What may be most instructive about this is the Greeks' total disregard for anything really plausible, in human terms, and their ingenuity in trying to justify a story whose source was probably as unknown to them as it is to us, by adding the services of Hephaistos with his axe and the goddesses of childbirth, let alone the armour, so that the birth is not of a baby but of an adult.



Fig. 3 : Attic red figure lekythos. The birth of Dionysos from Zeus' thigh, watched by Hermes who holds the god's sceptre for him. About 460 BC. Boston, Museum of Fine Arts 95.39. Photo Beazley Archive.



Fig. 4 : Attic black figure lekythos. The young Dionysos (?) holding torches, called Diosphos, stands on Zeus' thigh, with Hera before them. About 500 BC. Paris, Cabinet des Médailles 219. Photo Beazley Archive.

The birth of the god Dionysos is hardly less complicated, but the version which concerns us is not as early as that of the birth of Athena. We have

to wait for Euripides' play, *Bacchae*, produced in 405 BC, for a literary account. Briefly, his mother Semele, pregnant with the god, asks Zeus to show himself to her in his full glory. It is too much for her and she expires, blitzed, but she was near term and the child was taken from her body, and stitched into Zeus' thigh, whence in due course it emerged. There is a parallel here in the classical version of the birth of the healing god Asklepios, in which he too is taken from his mother's dead body which is about to be placed on the funeral pyre.

At least one artist at about the time of the *Bacchae* would have none of this version for Semele, and shows a live Dionysos who has been taken from Semele's dead body. But over fifty years before there begins a series of scenes with the Dionysos child literally emerging from Zeus' thigh (fig. 3),[4] so the story antedates Euripides, who himself preferred a rationalist account which makes the thigh *meros* a derivation from the child being a hostage *homeros.* False etymologies are a very fruitful source for Greek myth. Some have thought that scenes of what might be – none are proved – an infant Dionysos standing on Zeus' thigh (fig. 4),[5] show that the story went back at least to the early fifth century. Here the child is called Diosphos, the light of Zeus. One might perhaps as well argue that such a scene gave rise to the story that he had emerged from the thigh; Athena, who we know emerged from Zeus' body, may also be shown standing on his lap, as we have seen. One representation of Zeus' child born from his body may have given rise to the other, and to an explanatory story.

Otherwise, the notion of giving birth from the leg can only readily be paralleled by Lucian's fanciful account in his *Vera Historia* (1, 22). On the moon, he says, people are female up to the age of twenty-five, and thereafter male. When conception takes place the calf of the leg begins to swell. It is cut open and the child is taken out, dead until air is blown into the mouth, which detail at least is realistic. There are other male births on the moon too, of the Dendritai. For these a testicle is planted in the ground which grows a fleshy tree like a phallus. This has branches and leaves and makes fruit like acorns. These are harvested and from them come men. I doubt whether there is anything in this other than pure fancy and Lucian's story, mockingly called a *True History*, has little to do with any traditional stories, but is a deliberate parody of them and of much else that some Greeks seemed ready to believe. Generally, Greek stories of birth from trees or rocks must relate to the common stories and actual Greek practice of exposing unwanted babies in wild places,[6] and the same source gives rise to the stories of babies being suckled by wild animals.

---

[4] C. Gasparri, *LIMC* III (1986), 478-479, for representations of the birth of Dionysos; no. 664 shows the live child taken from the mother; nos. 666, 667, the emergence from Zeus' thigh.

[5] *Ibid.*, 481, no. 704.

[6] M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, 167.

Of bodily exits for children born of men the stomach seems generally avoided, perhaps because it was in its way too natural. What might be called normal male pregnancy has become a popular fantasy again in recent years in film and advertisements, and there is a long precedent recorded by anthropologists for the male in some way sharing the female's sickness at birth.[7] By now it is almost almost obligatory.

In folktale worldwide almost any part of the body can prove to be the place where a baby may emerge. The mother of the Buddha was visited by an elephant at the time of conception, but at the birth too the elephant can sometimes be seen emerging from her side.[8] Births from the mouth are more common, perhaps encouraged by the sight of animals who carry their newborn in their mouths, of which the best example is perhaps the crocodile. A second or re-birth achieved by falling through the clothes of a new 'mother' was recorded for Herakles with Hera and observed, rightly, to be a ceremony of adoption also practised by the 'barbarians'.[9]



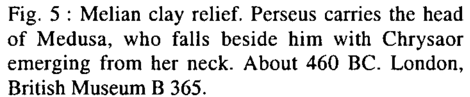


Fig. 5 : Melian clay relief. Perseus carries the head of Medusa, who falls beside him with Chrysaor emerging from her neck. About 460 BC. London, British Museum B 365.



Fig. 6 : Minoan seal stone. A man-bull. 14th cent. BC. Oxford, Ashmolean Museum 1938.1071. Photo R. L. Wilkins.

Female births in Greek story can also sometimes be given a bizarre locale. The Gorgon Medusa was female. She mated with Poseidon who took the form of a horse, his familiar animal. The Greeks were not too sure what Medusa looked like. It is a common phenomenon that visual images for major figures of divinity or mythology presented considerable problems when artists of the 7th century BC decided to face the challenge of depicting them. In the 7th century Medusa could already be shown with a human body, but equally with a horse body, as on a relief vase where she is being decapitated by Perseus.

---

7 Observed for Sardinia in Diodorus V, 14, 2.

8 G. Verardi, The Buddha-Elephant, *Silk Road Art and Archaeology* 6 (1999/2000), 69-74.

9 Diodorus IV, 39, 2.

The decapitated Medusa gave birth to Pegasos, a winged horse, which is a clear allusion to the horse-figure of the father Poseidon, and she also bore Chrysaor, a far more vaguely defined humanoid figure.[10] They are born from her severed neck, and the artist, *faute de mieux*, gives Chrysaor a human aspect. The idea of children emerging from the neck might have been helped by foreign images of figures with two heads, one or both of them animal.

Some stories of conception seem to conceal interesting ideas about how this might take place, not without some medical justification where it is a matter of twins conceived by different fathers. When Zeus lay with Alkmene he prolonged the night to three times its normal span for maximum effect. Why he needed so much time, when his son Herakles was to be able to impregnate fifty daughters of Thespios in one night defies explanation. Zeus impersonated Alkmene's husband Amphitryon, who returned and lay with Alkmene also. The resultant twins were Zeus' son Herakles, and Amphitryon's mortal and more vulnerable son Iphikles. When the twins were threatened by snakes sent by Hera to their cradle Herakles was able to rescue them both, since he was the child of the stronger, divine father.

Leda had a busy marital life also, with her husband Tyndareus and with Zeus. A late attempt to reconcile all stories, by the author Hyginus, has her lie with both in one night and give birth to two sets of twins. For Hyginus (*Fabula* 77), Zeus' children, were Kastor and Klytaimnestra, and Tyndareus' children were Polydeukes (Pollux) and Helen. But there were many variants on the theme, understandably because Hyginus' version, from whatever source, made the Dioskouroi children of different fathers, and more conventional explanations for their parentage were available from the classical period on, preferring them to be the twin sons of Zeus, as their name implies.

Other stories gave Leda quite different problems which lead us into conception stories where one partner takes an animal form. Usually the animal is a god in disguise, but not always. The man-bull Minotaur derives from Greek Bronze Age stories, or at least images which are common in Minoan art (fig. 6), of a monster which is half bull and half human. To explain the grotesque creature, who seems at first in archaic Greek art to be given a bull's body and human forepart and only later a human body with bull's head in the Minoan form, a love affair is invented for the Cretan queen Pasiphae, who fell in love with a beautiful bull. The bull is a very potent creature, in every sense of the word, in Greek mythology and religion, and especially so in Crete. To consummate the union Pasiphae had the wizard Daidalos make a hollow cow into which she climbed so that she could receive the bull, the sort of device used today to get semen for artificial insemination of cattle.

---

[10] On the iconography of the births of Pegasos and Chrysaor see I. Krauskopf in *LIMC* I (1988), 314; H. Metzger, *JS* (1999), 305-313, à propos of the Kizilbel painting.

In Roman art the hollow cow is presented to Pasiphae, with an entrance door in its side (fig. 7); and on a gem she is shown mounting a ladder to climb into it.[11]



Fig. 7 : Mosaic from Macomades, Algeria. Daidalos shows Pasiphae the model cow which she will enter. 4th cent. AD.



Fig. 8 : Etruscan red figure cup. Pasiphae winds the infant Minotaur. Early 4th cent. BC. Paris, Cabinet des Médailles 1066. After *Gazette archéologique* (1879), pl. 3.

This aspect of the story starts as a divine parable, current already in the classical period and apparently the subject also for some comedies. Given its setting, in Crete, it has obvious parallels in the story of Zeus as a bull who abducts and mates with Europa. Only much later do authors give much thought to the mechanics of the mating, and then they again recruit the wizard inventor Daidalos. Here, as often, the Greek attempt to rationalize and

[11] For Pasiphae and the bull see J. Papadopoulos, *LIMC* VII (1994), 194-197; our fig. 7 is no. 15.

explain all the details of a story which was to be taken symbolically rather than literally, does much to remove the magic, and sometimes results in something quite grotesque; none less so than when the Minotaur has then to be envisaged as a baby, being winded with a slap on the back; but this is graecized Etruscan art (fig. 8).[12]

A parallel to the beautiful bull is the beautiful ram into which Hermes turned himself to win Penelope, who then became the mother of the half-goat, half-human god Pan, in a late version of Pan's ancestry. This was not a subject for classical art, but for neo-classical. Otherwise, Pan meaning all, was taken to be the child of Penelope as the result of the attentions of *all* the suitors.[13]

To return to Leda. Other stories had Zeus visit her in the shape of a swan, a popular subject for artists from the classical period on, with varying degrees of plausibility.[14] As a result her children, especially Helen, are born from eggs which she lays. The story was an old one, not always involving Leda initially, but Nemesis, though still with an egg. Leda's egg itself was still on view in Sparta in Pausanias' day in the 2nd century AD – probably a large ostrich egg.[15] There are various oriental stories of women laying eggs.

The swan is a beautiful and graceful creature, a fitting lover, but its long neck and red beak also gave it a certain phallic significance, which is why it was the model for the phallos-bird in Greek art in the archaic period, a device which implied satisfaction for the woman without the presence of a man.[16] I am not sure that this was enough to recommend it as a disguise for Zeus – probably not, though it may have contributed. But here at least a mode of animal conception is fully adopted for a human mother. Other animal disguises for Zeus have some variety of sexual activity. He mates with Io as a bull but most versions have him turn her into a cow first. There is also Ovid's version in which he first mates with her within a thick fog, afterwards turning her into a cow. This is a baffling transformation, an encounter which escaped all ancient artists but was attempted by Correggio. A cloud or fog also deceived Ixion when he tried to rape the goddess Hera. It is not easy to envisage Zeus' role as an ant in the story of his encounter with Eurymedousa, daughter of Kleitor, but in this case the offspring was Myrmidon, whose name implies ant; so this is a case where the baby's name suggested the story of its conception, and not vice-versa.[17] Zeus' translation into a satyr when raping Antiope offered obvious advantages. Most animal translations in Greek myth involve Zeus, but Peleus was by some supposed

---

[12] *Ibid.*, no. 25.

[13] In general on Pan, iconography and birth, J. Boardman, *The Great God Pan*, London, 1997.

[14] For Leda and the swan, see L. Kahil, *LIMC* VI (1992), 231-234.

[15] For Helen and the egg, L. Kahil, *LIMC* IV (1988), 503-504. Pausanias III, 16, 1-2.

[16] On the phallos-bird in Greek art, J. Boardman, *RA* (1992), 227-242.

[17] A. B. Cook, *Zeus* I, Cambridge, 1914, 532-533, on the story.

to have mated with the sea-goddess Thetis as a cuttle fish, which has a suggestive shape.[18]

Another disguise Zeus adopted to achieve conception, as a shower of golden rain falling onto Danae's lap, may be little more than a parable illustrating the seductive power of gold, and in Greek art the golden rain is sometimes quite frankly shown as coins.[19] Folktale can add various other means of conception from eating snow to drinking urine, but not in Greek mythology.

When we consider the birth of Aphrodite it is necessary to recall that what we are seeking is the Greek view of the birth and its physical aspects rather than any oriental origins, which are important in the whole concept of the creation of such a powerful divinity, but which only incidentally contribute to the details which Greek artists and writers added to make a coherent narrative. Various ingredients go to make the story of Kronos castrating his father Ouranos (Heaven), of his genitals falling into the sea, and the goddess arising from the foam, which must signify the divine semen. She then may emerge on to dry land from a seashell, which is a rather obvious symbol for the female pudenda, best done by Botticelli. So Aphrodite is almost an accidental by-product of a royal or divine family succession dispute, in which the father is castrated and killed by the son. In this story Aphrodite has no mother, an illogicality which had already been repaired by Homer's day by making her the child of Zeus and Dione. But Dione, as her name reveals, is simply a female Zeus, which rather destroys the illusion of normality. By comparison, Zeus' own birth was relatively straightforward.

Virtually spontaneous generation from Mother Earth, Ge, is a readily understandable notion and lies behind more than one story. In both the Kadmos and Jason stories it took no more than the planting of dragons' teeth in the earth to generate warriors whom they had to fight, or whom they persuaded to fight each other. The story of the teeth was very probably inspired by the discovery of fossil teeth, just as fossil bones gave rise to the Greek stories of giants.[20]

Erichthonios was also born of Mother Earth, and taken up by the virgin goddess Athena to be an autochthonous figure in early Athenian history, despite his snake legs – the result of his earthy origins – and translated to a king, Erechtheus, of more normal appearance. But Athena's involvement seemed necessary, and a late story has her sexually assaulted by Hephaistos, though unsuccessfully; his semen falls to the ground, to Mother Earth, with

---

[18] For Zeus as lover in animal form, see K. Kilinski II, Greek masculine prowess in the manifestations of Zeus, in F. Van Keuren (ed.), *Myth, Sexuality and Power*, Providence - Louvain (Archaeologia Transatlantica XVI), 1998, 29-50.

[19] For the visit to Danae, J.-J. Maffre, *LIMC* III (1986), 325-337.

[20] A. Mayor, *The First Fossil Hunters* , Princeton, 2000, *passim*.

the inevitable consequences. We do not know when this version of the story started; probably not early.

I have not gone beyond the moments of birth, but finally it seems appropriate to consider the scenes of divine or heroic infants, since it has been suggested that while we see images of divine male infants, we do not see divine female infants, and that this reflects a social and gender attitude.[21] To some degree this is true inasmuch as boy children are commonly more active, naughty, and thus generating stories, than girl children. It is, however, at least as much a question of narrative context and divine personality, if one can use such a term. Thus, a baby warrior goddess or goddess of fertility, an Athena or Aphrodite, would be totally incongruous, while Artemis does appear as a child, with her twin brother, and we might even speculate whether the Athena of our fig. 2 was not regarded as an infant, for all her attire. Infant male gods, and indeed heroes, often have a narrative function, either from the nature of their birth or to demonstrate their special precocity, such as Hermes stealing Apollo's cattle and inventing the lyre, or Herakles with the snakes, or the education of heroes from early childhood in male activities; but there are no images of infant Zeuses, Poseidons or Areses, since they would be incongruous too.

For most of this account we have been tied to the accidents of survival of images, and to late texts. So often what we take to be the usual Greek version of a story is no more than late myth-making to complete narratives, of no serious significance except in the puzzle it sets us of trying to work out origins. Often they are trivial or based on a misunderstanding of words or pictures. Elsewhere we may see that in stories of conception and birth there is little regard for medical plausibility rather than a variety of imaginative and mainly implausible episodes; these reflect partly a style of myth-making which can be paralleled worldwide, partly a peculiarly Greek attempt to rationalize the irrational or the misunderstood, and only incidentally a reflection on their own understanding of the processes of conception and birth.

[21] L. Beaumont, Mythical childhood - a male preserve ?, *BSA* 90 (1995), 339-361, and Born old or never young, in S. Blundell, M. Williamson (eds), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London-New York, 1998, 71-95.

L'enfance au miel dans les récits antiques

PHILIPPE BORGEAUD

La *Vie de Platon* attribuée à Olympiodore se trouve située en introduction à son commentaire de l'*Alcibiade*[1]. On y découvre qu'une apparition, une *figuratio* apollinienne (un *phásma apollōniakón*) s'unit à Périctioné (la future mère de Platon). Puis ce même *phásma*, se manifestant durant la nuit à Ariston, lui ordonna de ne plus faire l'amour avec son épouse jusqu'à ce qu'elle accouche. Ariston obéit. Après la naissance de Platon ses parents prirent le bébé (le *bréphos*) et le déposèrent sur les pentes de l'Hymette, l'abandonnant momentanément pendant qu'ils sacrifiaient pour lui aux dieux de l'endroit, à savoir Pan, les Nymphes et Apollon *Nómios* (l'Apollon pastoral). Des abeilles, s'approchant de l'enfant qui reposait, emplirent sa bouche de rayons de miel, afin que se confirme, appliqué à Platon, le fameux vers du poète : « De sa langue coulait une voix plus douce que le miel » (*Iliade* chant I, vers 249, décrivant la sagesse du vieux Nestor).

Le motif de la conception apollinienne de Platon est ancien[2] : il remonte à Speusippe, avant de transiter par Cléarque le biographe péripatéticien, comme on peut le constater en lisant Diogène Laërce, qui renvoie directement à ces deux sources et rapporte la légende de la manière suivante :

> « Une histoire courait à Athènes [selon laquelle] Ariston voulut forcer l'hymen de Périctioné, qui était dans la fleur de l'âge, mais il n'y parvint pas. Quand il eut mis un terme à ses tentatives, il vit Apollon lui apparaître. A partir de ce moment, il s'abstint de consommer le mariage jusqu'à ce que Périctioné eut accouché »[3].

---

[1] Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades*, by L. G. Westerink, Amsterdam, 1956. L'attribution à Olympiodore reste hypothétique : cf. *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard, Paris, 1990, IX (l'épisode qui nous concerne correspond à *Prolégomènes* II, 15-30, p. 4, avec les notes complémentaires pp. 48-49).

[2] Le dossier se trouve réuni par A. Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, 1976, 9-32 (« Plato's Apollonian Nature »).

[3] Trad. française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 2000, 391-392.

Dans l'encyclopédie byzantine de la *Suda*[4], la scène prend une coloration épiphanique : la maman de Platon devint enceinte « à la suite d'une vision divine où Apollon se manifestait à elle » *(ek tinos theías ópseos... epiphanéntos autêi toû Apóllonos).* Quant au motif de l'enfant nourri de miel, qui fait suite à celui de la conception apollinienne, il relève des mythologies de l'enfant sauvage, mis à l'écart ou abandonné, nourri par des animaux[5]. La légende de l'enfant Platon apparaît ainsi comme la transformation tardive d'un ensemble de vieux *topoi* articulés autour de deux thèmes mythiques bien connus : celui de la double paternité, sociologique et biologique, humaine et divine du grand homme, thème central d'une biographie qui hésite entre le mythe et l'histoire (on peut penser tout aussi bien à Héraclès qu'à Alexandre) ; celui aussi de la maternité virginale (de Sémélé et Danaé à Rhéa Silvia). La combinaison des deux thèmes est aussi facile à concevoir que fréquente : l'abandon est présenté comme la conséquence de ce qui est ressenti comme une faute (la maternité virginale), et entraîne à son tour le recours à une nourriture miraculeuse ou sauvage. Il suffit de penser à Romulus et Rémus élevés par la louve, et à combien d'autres Télèphe, jusqu'à Attis abandonné, nourri du lait d'un bouc[6].

La version platonicienne concernant le second motif, celui de l'enfance au miel, est particulièrement intéressante dans la mesure où la scène est parfaitement localisée : l'Hymette (déjà célèbre dans l'Antiquité pour son miel), et plus précisément encore, dans la région de l'Hymette, un endroit consacré à Pan, aux Nymphes et à Apollon *Nómios.* On s'accorde généralement à reconnaître ici une allusion à la grotte de Vari, dans laquelle Apollon est effectivement présent sous l'appellation d'Apollon *Hérsos,* à côté des Nymphes et de Pan, et où des inscriptions conservent le souvenir de phéno-

---

[4] S.v. *Pláton* (*Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, pars IV, Leipzig, 1935, 141, lignes 1-2).

[5] M. P. Nilsson avait consacré tout un chapitre de son *Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 1950², 533 *sqq.*, au dossier des mythes d'enfances divines, qu'il ramenait à l'archétype du dieu-orphelin, nourri loin de sa mère, et qui meurt pour renaître. La théorie (en partie frazérienne) est certes dépassée, mais le dossier demeure précieux. On peut le reprendre à partir de D. Briquel, « Les jumeaux à la louve, et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache », in R. Bloch (éd.), *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève-Paris, 1976, 73-97. Lise et Pierre Brind'Amour ont montré comment, dans l'imaginaire grec et latin, le pic amateur de miel, et même apiculteur, compagnon de l'ours, est considéré comme un oiseau nourricier, procurant le miel aux hommes et plus particulièrement aux enfants : « Le *dies lustricus*, les oiseaux de l'aurore et l'amphidromie », *Latomus* 34 (1975), 17-58 (spéc. 29-31). En ce qui concerne Platon l'abandon est très momentané, mais néanmoins précisément situé dans un paysage d'*eschatíai*, consacré à des divinités « sauvages » ; cf. Elien, *Histoire variée*, X, 21 : « Périctioné portait Platon dans ses bras [alors] qu'Ariston était en train de célébrer un sacrifice pour les Muses ou pour les Nymphes, sur l'Hymette. Comme ils étaient de ce fait engagés dans le rituel, elle avait déposé Platon dans des buissons de myrte touffus et épais, qui étaient à proximité. Tandis qu'il dormait, un essaim d'abeilles posa sur ses lèvres du miel de l'Hymette et l'entoura de son bruissement mélodieux, prophétisant ainsi l'éloquence de Platon » (traduction, légèrement modifiée, d'A. Lukinovich et A.-Fr. Morand, *Elien, Histoire variée*, Paris, 1991, 107).

[6] Dans la version rapportée par Arnobe (*Adversus Nationes*, 5, 13) le lait qui nourrit le petit Attis abandonné est en effet du lait de bouc, et non de chèvre! Le bouc qui produit du lait est un bon présage, comme le rapportent non seulement l'agence Reuters (10 février 1995) à propos d'un bouc palestinien, mais déjà Aristote, *Histoire des animaux*, 522 a (un texte que j'avais noté autrefois mais que j'ai curieusement oublié, lors de la rédaction de mon livre sur *La Mère des dieux*, Paris, 1996, où je commente pourtant la version d'Arnobe à l'aide de l'agence Reuters, 225, n. 76).

mènes de nympholepsie (de transe causée par les Nymphes[7]). A moins qu'il ne s'agisse d'une autre grotte du même secteur, la grotte dite du lion près de Liopesi[8]. Les néoplatoniciens, qui ont une véritable passion pour les antres et les gouffres mystiques, devaient encore s'y rendre en excursions ou pèlerinages et y pratiquer de petits sacrifices. Dans l'antre de Vari ne règnent pas seulement Apollon de la rosée *(Hérsos)*, les Nymphes et Pan; on peut y visiter aussi une grande sculpture taillée dans le rocher, qui représente très vraisemblablement la Mère des dieux[9], une divinité à laquelle Proclus était personnellement attaché, tout comme il était familier de Pan[10].

Ce contexte cultuel, dans un espace très particulier, nous incite à voir dans cet épisode de la légende platonicienne un peu plus qu'un simple lieu commun rhétorique destiné à glorifier la pureté de la langue de Platon, ce fameux miel attique. Que peut bien signifier, une fois replacé dans un contexte mythologique global, cette offrande, par les abeilles, du miel sauvage ? Cette offrande qui prend place exactement, dans notre récit, au moment où, de leur côté, les parents de l'enfants accomplissent un sacrifice adressé à un dieu pastoral, dans un lieu à l'écart de la cité ?

On retrouve le motif de l'offrande du miel dans toute une série de biographies légendaires : Hésiode, Pindare, Sophocle, Ménandre, Virgile, Lucain, auraient été nourris, une fois dans leur vie, de miel déposé dans leur bouche par des abeilles, et cette expérience, dit-on, serait à l'origine de leur inspiration (ou du pouvoir de séduction de leur langue, ce qui revient au même)[11].

Une légende que la *Vita Ambrosiana*[12] attribue aussi bien au péripatéticien Chaméléon qu'à Istros, disciple de Callimaque, fait de Pindare un jeune chasseur, pris de sommeil sur l'Hélicon (la montagne des Muses). Une abeille se pose sur sa bouche, et se met à façonner des rayons...

Pausanias (IX, 23,2), qui se recueille sur la tombe de Pindare, rapporte ce qui suit :

> « Pindare, dans sa jeunesse, se rendit un jour à Thespis, pendant la saison chaude ; en plein midi, il fut saisi de fatigue et de sommeil, et, bien vite, il sa coucha comme il était, sur la route. Des abeilles se posèrent sur lui alors qu'il dormait et façonnèrent une ruche contre ses lèvres. Telle est l'origine du métier poétique de Pindare ».

---

[7] On peut en effet retrouver, sur les parois de la grotte, à la fois le nom et le portrait du dévot Archédamos de Théra, ouvrier restaurateur et « théolepte » héroïsé : N. Himmelmann-Wildschutz, *Theoleptos*, Marburg-Lahn, 1957.

[8] Pour cette question de localisation, cf. Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome, 1979, 75, n. 17.

[9] Cf. Fr. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kult*, Tübingen, 1983, 152-153.

[10] Cf. à ce sujet le témoignage précis de Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, Paris, 2001, 39, § 33.

[11] Cf. l'article « Biene » (F. Olck), *RE*, 5, Stuttgart, 1897, cols. 447-448.

[12] A. B. Drachman, *Scholia vetera in Pindari Carmina*, I, Leipzig, 1903, 1.

Le fait que la scène se déroule à midi la met sous le signe de Pan et des Nymphes, qui sont menaçants à cette heure, et peuvent rendre fou[13]. Ici, miraculeusement, l'issue est heureuse, et aussi oraculaire : ces abeilles qui viennent s'installer dans la bouche ouverte d'un humain endormi, immobile, constituent un signe mantique, un prodige à interpréter. On est dans une situation analogue à celle que définissent les abeilles qui viennent remplir de rayons de miel la tête d'Onésilos tranchée et pendue aux portes de la ville d'Amathonte, dans un fameux récit d'Hérodote (V, 114). Ces abeilles désignent en Onésilos un héros, auquel il convient que la cité adresse un culte. C'est un destin non moins héroïque, mais d'un autre ordre, que les abeilles annoncent pour Pindare.

Elien, un peu plus tard, compare la légende d'enfance de Platon à celle de Midas, et aussi à la tradition relative à Pindare. Cela nous vaut une variante intéressante :

> « Le bruit icy se divulga de la Phrygie, que Midas n'estant encore qu'une petite creature, endormy dedans son berceau, les formiz grimperent jusqu'à sa bouche ; où d'une grande diligence elles portèrent des grains de froment. D'autrepart l'on dit de Platon, que les Abeilles firent en la sienne un rayon de miel ; & pareillement de Pindare, qu'ayant esté jetté à l'abandon hors de la maison de son pere elles le norrirent, luy donnans du miel au lieu de laict »[14].

Philostrate l'auteur des Tableaux, plus ou moins contemporain d'Elien, décrit précisément cette scène, tout en ignorant, ou plutôt en transformant, le motif de l'abandon ou du rejet :

> « Tu t'émerveilles, je pense, devant ces abeilles dessinées avec tant de subtilité ; rien n'y est déplacé, ni leurs trompes, que l'on distingue si bien, ni leurs pattes, ni leurs ailes, ni la couleur de leur robe, tout cela peint par petites taches, exactement comme dans la nature. Mais pourquoi donc ces habiles ouvrières ne sont-elles pas dans leurs ruches ? Que font-elles dans une ville ? Elles se dirigent en cortège vers la maison de Daïphante – Pindare vient de naître, comme tu le vois – elles viennent pour former son fils, dès avant qu'il ne parle, afin qu'il soit déjà rempli de chants et de muses, et les voici au travail. En effet l'enfant est abandonné sur du laurier et des rameaux de myrte, son père l'ayant jugé divin de ce que des échos de cymbales remplirent la maison lors de sa naissance, et qu'on entendit alors des tympanons venant de Rhéa ; on dit même que les Nymphes dansèrent pour lui, et que Pan bondissait. Il paraît que ce dernier, lorsque Pindare commença à créer, abandonna les sauts et se mit à chanter les œuvres du poète. Pindare fit exécuter une statue de Rhéa, qu'il dressa de-

---

[13] Cf. Ph. Borgeaud, Spectres et démons de midi : une étude d'histoire des religions, in *Europe* 859-860 (*Roger Caillois*), novembre-décembre 2000, 114-125.

[14] *Histoires variées* XII, 45. Je cite ici la savoureuse traduction qu'en donne, dans son commentaire de Philostrate (un monument de mythographie classique), Blaise de Vigenère, *Les images ou tableaux de platte peinture de Philostrate lemnien sophiste grec [...] mis en françois avec des arguments et annotations sur chacun d'eux*, Paris, 1578. L'édition de 1578, présentée et richement annotée par Françoise Graziani, a été republiée en 2 volumes, Paris, 1995, accompagnée d'une reproduction des gravures de l'édition de 1614 (pour la traduction du passage d'Elien : vol. II, 627).

vant sa maison. Je pense que cette statue de pierre était représentée elle aussi ; mais à sa place, la peinture, desséchée, s'est abîmée. La déesse conduit les Nymphes inondées de rosée et comme sortant d'une source, et Pan exécute une danse rythmée ; il paraît serein, et son nez dépourvu de bile. Mais à l'intérieur, les abeilles s'affairent autour de l'enfant, déposant sur lui leur miel. Elles ont relevé leurs aiguillons, qu'ils ne piquent pas l'enfant. Elles viennent sans doute de l'Hymette et d'Athènes, la ville au poétique renom ; le miel qu'elles distillent sur la bouche du poète se sentira de cette origine »[15].

Voici donc Pan débarquant dans la ville : le rustre bondissant accompagne, au cœur de la cité, les abeilles nourrices. C'est l'inversion de l'espace, le sauvage envahit le civilisé. Les tambourins de la Mère des dieux, déesse des montagnes, retentissent autour du berceau de l'enfant. Cette inversion se trouve redoublée par le fait que Pan, compagnon des abeilles, s'introduit dans la ville comme un précepteur divin : le dieu bouc apparaît ici comme une sorte de Chiron, mais son rôle d'éducateur est tout aussitôt subverti, puisque c'est lui qui devra, finalement, renoncer à ses bonds de sauvage pour chanter les vers de Pindare. A la danse désordonnée du dieu montagnard, telle qu'elle est ici revue et corrigée, correspondraient exactement, dans l'enseignement platonicien, les mouvements de l'humain inculte, encore petit enfant. Citons quelques lignes fameuses des *Lois* :

> « Tous les êtres jeunes, ou à peu près, sont incapables de tenir en repos leur corps et leur voix : ils cherchent sans cesse à remuer et à parler, les uns en sautant et bondissant, comme s'ils dansaient de plaisir et jouaient entre eux, les autres en émettant tous les sons de voix possibles. Or, les autres animaux n'ont pas le sens de l'ordre et du désordre dans leurs mouvements, de ce qu'on appelle rythme et harmonie ; mais à nous, les dieux dont nous avons dit qu'ils nous avaient été donné pour partager nos fêtes, ces mêmes dieux nous ont donné un sens du rythme et de l'harmonie accompagné de plaisir, par lequel ils nous mettent en branle en se faisant nos chorèges, en nous entrelaçant les uns aux autres pour des chants et des danses ; et ils ont appelé cela des choeurs *(choroí)*, du nom de joie *(chará)* qu'on y ressent. »[16]

Ce renversement irrévérencieux, avec échange des rôles entre l'enfant humain et l'éducateur divin faisait déjà, bien avant Philostrate, le plaisir d'un poète de la *Couronne de Philippe*, Antipater de Salonique au Ier siècle avant notre ère :

> « Ta lyre l'emporte sur toutes, autant que la trompette domine le son des flûtes bachiques. Ce n'est pas en vain, Pindare, que l'essaim a façonné le miel et la cire sur tes douces lèvres. Témoin en soit le dieu du Ménale, le cornu, lui qui néglige sa flûte champêtre et chante ton hymne. »[17]

---

[15] *Imagines*, II, 12.

[16] Platon, *Lois* II, 653 d - 654 a, trad. E. des Places.

[17] *Anthologie Palatine*, 16, 305. L'amitié de Pan pour Pindare est encore mentionnée par Plutarque (*Moralia* 1103 et *Vie de Numa* 4) et Aristide (*pro IV viris* 231 Dindorf). Ce thème est une amplification de ce que l'on trouve chez Pindare lui-même (*Pythique* III, 137-140) : « Mais je veux, moi, prier la

Le motif des abeilles-nourrices sera repris dans la légende dorée, à propos de Saint Ambroise (qui porte un nom prédestiné, de ce point de vue) :

> « Ambroise était fils d'Ambroise, préfet de Rome. Il avait été mis en son berceau dans la salle du prétoire ; il y dormait, quand un essaim d'abeilles survint tout à coup et couvrit de telle sorte sa figure et sa bouche qu'il semblait entrer dans sa ruche et en sortir. Les abeilles prirent ensuite leur vol et s'élevèrent en l'air à une telle hauteur qu'œil humain n'était capable de les distinguer »[18].

Je mentionne cette variante chrétienne parce qu'elle souligne, à sa manière, une donnée fondamentale : le miel (comme le montrent en l'occurrence les abeilles qui s'envolent jusqu'au firmament), vient d'un ailleurs radical. Avec l'enfant Pindare la montagne entrait dans la ville. Voici qu'avec Ambroise, les cieux descendent sur terre.

Les légendes que je viens d'évoquer concernent des poètes, des philosophes ou des saints. Mais il est évident qu'elles s'élaborent en référence à des modèles purement mythologiques, concernant au premier chef des enfants divins ou de jeunes héros dont l'enfance, souvent orpheline, se déroule à l'écart de l'Olympe ou des cités, dans un paysage des marges, un espace de chasse ou de pastorale, loin des cultures, traversé précisément par des personnages comme Pan, Apollon *Nómios* ou les Nymphes. Au cœur de ce paysage, à la fois étable, sanctuaire et habitat primitif, on devine la grotte, l'*aulè*, l'antre. C'est le paysage de l'*Hymne homérique à Hermès*, un espace précisément ambrosien, une sorte d'âge d'or à l'écart du monde, mais un espace de frustration aussi, ressenti comme délaissé, pour les divinités qui l'habitent, ces immortels confinés loin de l'Olympe et des fumets sacrificiels.

L'Arcadie natale d'Hermès, avec l'antre de Maïa (cette nymphe ambrosienne, *númphe̱ ambrosíe̱*[19]), a récemment fait l'objet d'une enquête la mettant en rapport avec la grotte insulaire de Calypso, autre territoire des limites du divin, autre espace ambrosien où règne une figure féminine, parfaitement divine mais néanmoins insatisfaite, tenue à l'écart des autres dieux, à l'écart des hommes aussi, privée du partage sacrificiel alors même qu'elle est pourvoyeuse d'ambroisie[20]. C'est à partir de ce « complexe » qu'on peut aborder dans une perspective nouvelle l'espace hermaïque, un espace qu'il serait certes agréable de parcourir en compagnie aussi du dieu Pan, fils d'Hermès, l'ami de Pindare et encore de Proclus.

Mère, déesse vénérable que des jeunes filles, accompagnées de Pan, viennent chanter la nuit auprès de ma demeure ». Pour la rencontre de Pan et de la Mère, un soir d'orage sur la montagne, cf. le scholiaste à Pindare, *Pythique*, III 137b.

18 Traduction J.-B. M. Roze, Paris, Garnier-Flammarion, t. I, 287.

19 *Hymne homérique à Hermès*, 229-230.

20 Comme Dominique Jaillard vient de le montrer dans un travail de thèse écrit sous la direction d'un spécialiste du miel, Marcel Detienne, et soutenu en décembre 2001 (*Configurations d'Hermès*, EPHE, section des Sciences religieuses).

Quand je dis qu'on retrouve dans la mythologie le motif des enfances au miel, j'entends plus que la simple offrande du miel, bien sûr. C'est l'ensemble d'une configuration plus vaste et précisément structurée, que l'on retrouve : les conditions particulières de la naissance de l'enfant, l'union de la mère avec un dieu, fantôme qui disparaît aussitôt ; l'abandon ou la mise à l'écart momentanée ; la nourriture spéciale, naturelle, sauvage mais bien plus savoureuse, bien plus efficace surtout que si elle provenait de la culture, et enfin, conséquence prévisible, un destin d'exception.

Le mythe le plus fameux, le paradigme par excellence qu'il conviendrait de reprendre en harmonique ou en savante dissonance par rapport à celui d'Hermès et de Maïa dans leur grotte du Cyllène, c'est évidemment celui de Zeus enfant, en Crète ou ailleurs (en Arcadie parfois). On en connaît plusieurs versions, qui se recoupent sur les points essentiels.

Dans la version ancienne, soustrait à la voracité de son père Cronos, Zeus est confié par sa mère, Rhéia, à sa grand-mère la Terre (Gaïa). Celle-ci le cache en Crète, dans une grotte de la montagne qu'Hésiode appelle montagne de la Chèvre : *Aigaíọi en órei*[21]. Dans l'*Odyssée*, de craintives colombes *(péleiai)* franchissent la passe dangereuse des roches mouvantes et vacillantes, les Planctes, qu'aucun navire humain ne peut traverser, pour apporter à Zeus l'ambroisie dont la source est océanienne. Les roches se referment et écrasent, chaque fois, une de ces colombes, la dernière, que Zeus le père doit remplacer[22]. Il s'agit ici d'autre chose que d'un mythe d'enfance : l'ambroisie ne cesse de devoir être ainsi recherchée pour nourrir, toujours et encore, le roi des dieux. L'amplification mythologique ne va toutefois pas tarder à déplacer l'action sur la scène de l'enfance. Elle nous montrera bientôt Zeus bambin dans son refuge des montagnes crétoises, nourri de lait de chèvre, et aussi de cette ambroisie que les colombes (*péleiai* ou *peleiádes*) lui apportent depuis une source localisée au Jardin des Hespérides. D'autres versions disent que Zeus fut nourri de miel par des abeilles[23], ou qu'il fut élevé par deux sœurs : Amalthée (la chèvre) et Mélissa (l'abeille). Réalisant la conjonction des deux images, le scholiaste de Callimaque (*Hymne*, I, 49) fera jaillir l'ambroisie des cornes d'Amalthée.

Le récit des enfances d'Aristée, l'inventeur mythique de l'apiculture, présente une configuration tout à fait comparable : né de l'union de Cyrène et d'Apollon, Aristée est élevé par la Terre, comme Zeus dans la version d'Hésiode. La Terre et les Heures le nourrissent de nectar et d'ambroisie (Pindare, *Pythique*, IX). Pindare se souvient encore du prophète Iamos, an-

---

21 *Théogonie*, 484.

22 *Odyssée*, 12, 61-64.

23 La version la plus riche est donnée par Antoninus Liberalis, *Les métamorphoses*, 19, qui résume un poème hellénistique racontant comment « les voleurs», couverts d'airain, ont voulu s'emparer du miel que produisent, dans une grotte sacrée *(hieròn ántron)* de Crète, les abeilles sacrées *(hieraí mélittai)* nourrices de Zeus. Ils furent transformés en oiseaux porteurs de présages.

cêtre de la dynastie des Iamides, fils d'Apollon et d'Evadné, abandonné par sa mère et nourri de miel par deux serpents[24]. Sans que le miel y figure, on est tenté d'évoquer enfin les enfances d'Asclépios[25], et celles d'Ion abandonné par sa mère au flanc de l'Acropole, dans un îlot pastoral, panique, au cœur de la cité[26].

Il est remarquable que tous ces exemples (ou paradigmes) concernent des fils d'Apollon, à l'exception évidemment de Zeus. J'y vois un indice supplémentaire confirmant l'hypothèse selon laquelle la légende platonicienne est élaborée en fonction d'une matière mythique préexistante. Tout se passe comme si l'enfance à l'écart, dans l'espace des marges, loin des cultures, annonce un destin particulier, conférant à celui qui y survit des pouvoirs ou des compétences qui dépassent les promesses d'une éducation normale. Iamos devient prophète, Asclépios médecin sera capable de ressusciter des morts, Ion, miraculeusement recueilli par son père divin, devient un roi et un ancêtre.

Le motif alimentaire, dans cet ensemble de variantes mythiques, joue un rôle central : la nourriture est donnée à ces enfants soit par des animaux, soit par des divinités. C'est dans l'espace ouvert par cette alternative, qu'il convient de situer le miel, dans son rapport à l'ambroisie.

Le miel, on l'a souvent dit, était le sucre de l'Antiquité gréco-romaine[27]. Le sucre est une découverte indienne. Dans l'Inde ancienne, on connaissait la canne à sucre depuis une haute antiquité. Le plus souvent, on se contentait de la mâcher ou d'en exprimer le suc. On connaissait la technique consistant à faire bouillir ce suc dans l'eau, puis à laisser évaporer ce mélange, pour en recueillir le dépôt solide. Mais la fabrication régulière et la commercialisation d'un tel sucre ne commença pas avant la fin du IIIe siècle de notre ère.

La Grèce hellénistique connut, par ses voyageurs, la canne à sucre, qu'elle appelait roseau de douceur[28]. Dioscoride (II, 104) et Pline l'Ancien (*Histoire Naturelle* XII, 32) ont même connu le sucre en morceaux, qu'on employait parfois en médecine. Il faudra toutefois attendre le VIIe siècle pour que ce produit se diffuse réellement jusqu'en Occident, et que son emploi s'introduise dans la cuisine. La première grande cargaison de sucre atteignit l'Europe via Venise en 996.

Le sucre, contrairement au miel, ne deviendra pas un véritable opérateur mythologique. Ce produit de manufacture porte moins à rêver, semble-t-il, que le miel. Il faut dire que le miel, comparé au sucre, apparaît remarqua-

---

24 *Olympiques* 6, 28-72.

25 Elevé par Chiron : cf. Phérécyde 3 F 3a Jacoby, cité par le scholiaste à Pindare, *Pythiques*, 3, 59.

26 Euripide, *Ion*, 492 *sqq*.

27 R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, V, Leiden, 1957, 78 *sqq*. (« Sugar and its substitutes in Antiquity »).

28 Néarque 133 F 19 Jacoby et Mégasthènes 715 F 8 Jacoby, cités l'un et l'autre par Strabon, XV, 1, 20.

blement chargé de valeurs polysémiques. La douceur de miel, un cliché déjà dans l'antiquité, n'en finit pas de survivre. Dire que le miel était le sucre de l'Antiquité est une formule trompeuse, inadéquate : le miel ne correspond au sucre que dans ses emplois culinaires qui sont multiples certes, mais qui sont loin d'être les seuls[29]. On employait le miel en pâtisserie, évidemment. On connaît le nom et la recette de certaines friandises composées avec du miel. Le *chórion* par exemple : on remplit des boyaux séchés avec un mélange de lait qui vient d'être trait et de miel, on pose le tout quelques instants sur le feu, et l'on déguste. Les Grecs, et encore plus les Romains, raffolaient des friandises de ce genre. Les pâtissiers et les boulangers faisaient grand usage du miel. Celui-ci entrait aussi dans la composition de nombreuses boissons. Quand on le mêlait au vin des prytanes, à Athènes, il se peut qu'on n'obéissait pas seulement au souci de trouver un édulcorant, mais qu'on renvoyait à travers le vin, à l'intérieur même du vin, à un âge antérieur à la viticulture, un peu comme on renvoyait au repas des origines en donnant, à ces mêmes prytanes, lors de la fête des Galaxia adressée à la Mère des dieux, une sorte de porridge *(póltos)* à base d'orge et de lait. Varron, qui se plaît à rapprocher étymologiquement le mot latin puls du grec *póltos*, affirme en effet que ce type d'aliment est plus ancien que le pain[30]. Le miel entre aussi dans la composition du *kukeṓn*, tel qu'il apparaît dès les poèmes homériques comme un mélange épais (cf. le verbe *kukáō*) de fromage de chèvre râpé, de farine et de miel, avec parfois du vin[31].

Les emplois médicaux du miel sont tout aussi fréquents, ainsi que ses emplois cosmétiques. Il est censé conserver la fraîcheur, protéger la peau de toute corruption. C'est qu'il passe, en effet, pour un puissant agent conservateur. On l'appliquait aux fruits, tout comme la cire d'abeille, pour retarder le pourrissement. Ce rôle trouve son expression la plus forte dans une technique d'embaumement consistant à envelopper le cadavre de miel et de cire[32]. Le fameux mythe de Glaukos, l'enfant de Minos, se comprend en référence et en contrepoint à cette technique : ayant disparu, englouti à l'insu de tous dans une jarre de miel, l'enfant est restitué aux siens par le devin Polyidos, qui retrouve son corps inanimé mais non corrompu. Il ne reste plus, au voyant harcelé par le roi, et enfermé dans la tombe, qu'à découvrir le moyen de ramener le jeune prince à la vie, ce qu'il fait grâce à l'exemple

---

29 Sur les usages antiques du miel, cf. Forbes (*supra* n. 27) et aussi l'article « *Mel* » (de M. Schuster) *RE*, 15, Stuttgart, 1931, cols. 364-384. Le dossier est repris et mis à jour dans l'importante partie gréco-romaine de l'article « Honig » du *RAC*, XVI, Stuttgart, 1994, cols. 434-462, rédigée par A. Sallinger.

30 Varron, *De Lingua Latina*, 5, 105, qui renvoie à Apollodore d'Athènes. Sur les *pultes* et la *polenta* des Romains, cf. J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, 1981, 60-61.

31 *Odyssée*, 10, 316, cf. 234 *sqq.* ; *Iliade* 11, 641 *sq*. La recette de ce brouet a pu connaître quelques variantes. Son emploi dans le cadre des mystères est fameux : cf. A. Delatte, *Le Cycéon, breuvage rituel des Mystères d'Eleusis*, Paris, 1955 (avec la mise au point de N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, 344-348).

32 Hérodote I, 198 ; Strabon XVI, 20 (746) ; Diodore de Sicile 15, 93 ; cf. Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 40, 3.

que lui donne *in extremis* un serpent, excellent droguiste (le récit se trouve entre autres dans la fable 136 d'Hygin).

Les vertus médicales, purificatrices et conservatrices du miel sont telles qu'elles ne sauraient être imitées par un produit de manufacture. La richesse du miel ne doit en effet rien à l'homme, qui ne fait que le récolter dans la nature. Le miel, dans ce sens, s'accorde au lait, comme aliment des nourrissons[33]. Les Pythagoriciens aimaient manger du miel et du pain. L'offrande la plus courante, en Grèce, semble avoir été celle de miel, de vin et de lait[34]. Aliment par excellence des enfants humains et divins, le miel est aussi une offrande adressée aux dieux et aux morts, à côté du lait, du sang, de l'eau, du vin et de l'huile. Chez Homère, suivi par Virgile, nous voyons que ces offrandes redonnent pour quelques instants consistance au vague fantôme du défunt, lui permettant de communiquer avec les vivants lors du rituel nécyomantique.

Le miel est en particulier une offrande prisée par les divinités en contact avec le monde infernal : Hermès, Hécate, Erinyes, Cerbère. Lors de la redoutable consultation nocturne dans les profondeurs de l'antre de Trophonios, on ne descend pas sans s'être muni de gâteaux de miel[35]. Chez Apulée nous voyons Psyché emporter du miel et du vin pour se rendre dans le royaume des morts[36]. Le miel apaise, ou écarte, les gardiens du monde des morts. Dans l'*Enéide* (VI, 419) la sibylle endort Cerbère avec une potion dans laquelle entre du miel. Dans un autre contexte, Médée utilise du miel pour endormir le dragon gardien de la toison d'or. Offert aussi bien aux divinités de la mort qu'à celles de la naissance (Eileithyia d'Amnissos en Crète, notamment, reçoit du miel dès l'époque des tablettes en linéaire B de Cnossos[37]), le miel protège, accroît, vitalise les nourrissons, tout autant qu'il endort ou écarte les puissances infernales.

Ces fonctions contrastées sont en réalité complémentaires, le privilège fondamental du miel étant son pouvoir de négation de la mortalité.

Ainsi les emplois rituels, et aussi mythiques, du miel, rejoignent-ils parfaitement ses emplois banals et quotidiens. Comme médecine, comme cosmétique, comme baume protecteur du cadavre ou des fruits, le miel retarde la dégradation, protège du pourrissement alors même que, dans la taxinomie

---

33 On lira, dans ce volume, ce qu'André-Louis Rey nous apprend sur le miel comme aliment des enfants, dans la tradition grecque.

34 *Odyssée*, 10, 519 ; Soph. *Electre*, 52 ; Eur. *Oreste*, 114, etc. Cf. F. Graf, Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation in griechischen Ritual, *Perennitas. Studi in Onore di Angelo Brelich*, Roma, 1980, 209-221.

35 Aristophane, *Nuées*, 508.

36 Apulée, *Métamorphoses*, 10, 126.

37 Gg 705 : *Aminiso / Ereutijia ME + RI* AMPHORA 1 ; M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1973^2, no 206 ; cf. M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rome, 1968, 101-102.

lévi-straussienne, cette denrée de l'hyper-nature (de l'en deçà du cru) est précisément située, on le sait, du côté du pourri[38].

De même, la simple propriété apparemment profane, de douceur, de charme culinaire, trouve son correspondant mythique et rituel dans le rôle que joue le miel vis à vis des démons : il les séduit, il les charme et les endort, il les rend inoffensifs. Cette vertu séductrice du miel est analogue à celle de la musique, qui elle aussi peut charmer, endormir un monstre. A Cerbère et au dragon gardien de la toison d'or correspond alors le monstrueux Typhon, paralysé par la flûte de Cadmos ou de Pan[39]. L'équivalence miel - musique de la flûte, en particulier de la syrinx, dont les tuyaux sont précisément fixés entre eux par de la cire d'abeille, est établie dès la métaphore pindarique adressée à Pan, joueur de syrinx : *tòn son autoû méli glázeis* : « Tu distilles ton miel »[40]. Cette séduction-là, bien sûr, se prolonge en l'usage du miel comme image du discours, comme qualification de la belle langue. Le miel attique, que les abeilles donnent à Platon et à Pindare, ce n'est pas seulement la douceur de la langue, sa suavité, c'est aussi son pouvoir de séduction, de persuasion. C'est ainsi qu'il faut comprendre Homère, quand il dit de Nestor, le meilleur conseiller, que « sa voix coule, de sa langue, plus douce que le miel ».

Dans l'Ancien Testament, c'est l'écriture de Dieu, le rouleau mâché par le prophète Ezéchiel qui est doux comme du miel (*Ezéchiel*, III, 3, 3)[41]. On se rappellera que Platon, dans l'*Ion*, fait du poète une figure semblable à celle d'un inspiré, tout en le comparant, explicitement, à une abeille, ce qui revient à en faire un intermédiaire, qui recueille son miel dans le monde divin et le transmet chez les humains. Ion affirme qu'il faut croire les poètes quand ils prétendent qu'ils puisent leurs chants dans des sources où coule le miel[42]. En utilisant l'image du miel pour dire que le poète n'est pas responsable de ce qu'il transmet, Ion se réfère à la croyance générale des Anciens sur l'origine de cet aliment. Pas plus qu'il n'est une création de l'homme, le

---

38 Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Paris, 1966.

39 M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974, 118-122 ; cf. Ph. Borgeaud, « Le rustre », in J.-P. Vernant (éd.), *L'homme grec*, Paris, 1993, 223-237.

40 Pindare, fragment 97 Snell³. Cf. Borgeaud (*supra* n. 8), 128.

41 D'autres rapports, à d'autres niveaux, ont parfois été tissés entre les mythologies bibliques et classiques du miel : on a voulu voir la référence à une tradition commune sur l'origine des abeilles, dans ce que la 4ème *Bucolique* de Virgile (281 *sqq.*) rapporte d'Aristée et de la bougonie, et ce que le livre des *Juges*, XIV, 5-9 raconte de Samson et de la carcasse pourrissante du lion qu'il a tué de ses mains , dans laquelle il découvre, quelques temps après, un essaim d'abeilles (dont il s'empresse de recueillir le miel pour en manger et en donner à son père et à sa mère, avant d'en faire, lui-même, une énigme ; cf., érudit et très sceptique, A. E. Shipley, The Bugonia Myth, *The Journal of Philology* 34 (1918), 97-105). Par ailleurs je ne sais trop que faire (par rapport à mon dossier grec) de ce beurre et de ce miel nourriture d'Emmanuel fils de la jeune fille (de la vierge, *parthénos*, dans la version des LXX : *Le livre d'Isaïe*, VII, 14-15) : faut-il voir en cet Emmanuel un enfant sauvage ou divin, au sens grec ? Je remercie vivement M.-H. Congourdeau de m'avoir signifié, sinon livré, cette énigme-là. Sur le dossier biblique du miel, cf. les parties juive et chrétienne de l'article « Honig » du *RAC*, XVI, Stuttgart, 1994, cols. 457-471, par O. Böcher et G. Stählin.

42 Platon, *Ion*, 534 a-b. Les prophétesses-abeilles d'Hermès, elles aussi, ne disent la vérité que si elles sont ivres de miel (*Hymne homérique à Hermès*, 561-563).

miel n'est une création des abeilles. Celles-ci ne font que le recueillir sur les fleurs et les plantes. A leur tour, ces dernières ne sont que des intermédiaires. Les fleurs et les plantes ne secrètent pas du miel, comme les roseaux d'orient secrèteraient du sucre, elle le reçoivent d'ailleurs. C'est la rosée, ou la pluie parfois, qui déposent le miel sur le thym, sur les roseaux, sur les fleurs. Ce miel venu tout droit du ciel étoilé, l'abeille ne fait que le recueillir une fois qu'il est tombé de l'air, chu, nous dit-on, dans le prolongement du lever des Pléiades. C'est ce qu'affirment Aristote[43], Pline l'Ancien et bien d'autres. La nature céleste du miel explique sa ressemblance avec l'ambroisie. Dans une page particulièrement inspirée (*Histoire naturelle*, XI, 31), Pline s'exclame que l'on ne connaît des vertus du miel que bien peu de chose, à savoir ce qui reste de cet aliment céleste après qu'il ait subi la misérable dégradation causée par la chute à travers l'atmosphère, jusque sur terre. Le miel d'origine, à n'en pas douter, c'est de l'ambroisie. Les usages de l'ambroisie, dans le mythe, recoupent d'ailleurs parfaitement les usages du miel dans la vie quotidienne. Nourriture des dieux, l'ambroisie protège aussi les cadavres de la putréfaction[44]. Tout comme au miel, on lui accorde des usages médicaux et cosmétiques. En un mot, on peut dire que l'ambroisie, à son niveau, a les mêmes emplois que le miel. A tel point que la poésie utilise parfois indifféremment l'un ou l'autre terme. Au niveau du mythe aussi, il y a équivalence, ou au moins lien très fort : l'enfant Zeus est nourri d'ambroisie ; dans une autre version du mythe, il est tout simplement nourri de miel.

Quand Aristote, ou Pline, affirment que le miel apparaît au lever des Pléiades, ils se rattachent à une tradition très précise : à l'époque d'Aristote les Pléiades, les étoiles qui portent ce nom, ont un mythe qui les lie à l'ambroisie. Les Pléiades ont fini en effet par être assimilées aux colombes (*péleiai* ou *peleiádes*) qui apportent au jeune Zeus caché en Crète l'ambroisie destinée à le nourrir comme un dieu doit être nourri. Alain Ballabriga a très bien esquissé les raisons de ce glissement, dans la tradition poétique grecque, des colombes vers les Pléiades[45]. Il a rappelé comment certains commentateurs anciens (Cratès de Mallos en premier) ont trouvé inconvenant que Zeus enfant se fasse offrir la becquée, fusse-t-elle d'ambroisie, par de simple volatiles. Des *péleiai* aux Pléiades la confusion devenait providentielle, « et l'on en vint à penser que la constellation des Pléiades constituait un véhicule beaucoup plus convenable pour la liqueur d'immortalité destinée au maître de l'Olympe ». La première attestation poétique explicite de cette équation, entre les colombes et les Pléiades, serait un fragment de la poétesse Moiro de Byzance (au tout début du IIIe siècle avant notre ère), qui affirme que les colombes nourrices de Zeus finirent par

---

43 «Il n'y a pas de miel avant le lever des Pléiades » : Aristote, *Histoire des animaux*, V, 22 (553 b).
44 *Hymne homérique à Déméter*, 237 ; *Iliade*, 23, 185, etc.
45 A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare*, Paris, 1986, 98-99.

être métamorphosées en astres, en récompense de leur précieux service[46]. De là à dire que ce sont les astres eux-mêmes qui apportent l'ambroisie, il n'y a qu'un pas, franchi d'autant plus facilement, je pense, que les apiculteurs établissaient effectivement un rapport entre le miel et le lever des Pléiades. L'équation, ou plutôt le « glissement » de la colombe à l'astre, pourrait être déjà présent chez Alcman, dans les *Parthénées*[47] : les deux jeunes filles Hagésichora et Agido, comparées à des colombes, sont poursuivies par leurs compagnes de chœurs qui s'élèvent dans la nuit ambroisienne, comme l'astre Sirius. Le mouvement chorégraphique ici décrit dans un contexte homo-érotique pourrait renvoyer à un mythe de poursuite céleste analogue à celui d'Orion et de son chien Sirius, pourchassant les Pléiades[48]. Mais le texte d'Alcman reste d'une interprétation redoutablement délicate[49].

Dans la version la plus ancienne du mythe, les Pléiades sont les filles d'Atlas poursuivies par le chasseur Orion[50]. Ces vierges apeurées sont très vite et très aisément comparées à de tremblantes colombes. La poursuite éternelle d'Orion est transposée dans le ciel étoilé, « catastérisée ». Or une des Pléiades, la septième et dernière d'après les Grecs, échappe à la vision humaine, selon ce que rapportent les vieux astronomes alexandrins[51] : on a rattaché cette croyance aussi bien au mythe d'Orion qu'au motif de la colombe de Zeus, qui reste prise par les roches mouvantes (*Odyssée* 12, 62). Il faut enfin relever que l' ambroisie dont Zeus est nourri provient d'une source située au Jardin des Hespérides, dans une île d'Okéanos, c'est à dire dans le territoire d'Atlas, père des Pléiades. Maïa, mère d'Hermès, est fille d'Atlas. Atlas, par ailleurs, est aussi père de Calypso l'ambrosienne. Ce vaste réseau mythologique sous-tend l'écriture des légendes d'enfance au miel.

Au niveau d'élaboration mythique où nous situent les récits concernant Platon, Pindare, Ambroise et leurs semblables, les obstacles à la pureté du miel, cette chute décrite par Pline l'Ancien, n'ont pas lieu d'être évoqués. Le bébé au miel des biographies légendaires se trouve arraché pour un instant au sort commun. Retiré du monde civilisé, déposé sur une jonchée de laurier et de myrte (comme le dit magnifiquement Philostrate) il se trouve momentanément préservé de la corruption et de la mortalité, abreuvé d'une sorte d'ambroisie. Arraché au temps, serais-je tenté de comprendre, l'enfant au

---

46 Cf. Athénée, *Banquet des sophistes*, XI, 491 B.

47 Fragment 3, 60-64, sur lequel Claude Calame rappelle amicalement, et généreusement, mon attention.

48 T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Litterary and Artistic Sources*, Baltimore, 1993, 217, renvoie aussi à l'*Astronomie* hésiodique et à Simonide, qui témoignent du passage (posthomérique) de *Pleiádes* à *Peleiádes*, pour désigner les étoiles filles d'Atlas.

49 Comme Claude Calame le signale dans son très riche commentaire (*Les chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne*, II, *Alcman*, Rome, 1977, 72-77 ; cf. *Alcman, edidit Claudius Calame*, Rome, 1983, 331-334).

50 Sur ce personnage, on renverra au livre de J. Fontenrose, *Orion : The Myth of the Hunter and the Huntress*, Berkeley - Los Angeles - London, 1981.

51 Cf. Pseudo-Eratosthène, *Catastérismes*, 23.

miel est devenu l'emblème de ce que peut offrir à ses lecteurs la poésie, celle de Pindare, ou la philosophie, celle de Platon.

Femmes à tiroir

VERONIQUE DASEN

Quand la ou les semences deviennent-elles un embryon ? Quand cet embryon se transforme-t-il en être humain ? Comment acquiert-il une âme ? Au fil des siècles, ces questions ont suscité de nombreux discours, médicaux, philosophiques, éthiques, juridiques[1]... A côté des sources écrites, qui émanent d'une élite cultivée, essentiellement masculine, existe-t-il des documents de nature différente qui nous permettent d'appréhender d'autres niveaux de réalité ? Alors que les images de femmes enceintes sont rares dans l'iconographie grecque et romaine[2], plusieurs représentations non médicales d'embryon nous livrent une perception populaire du phénomène de la conception et de l'émergence d'une vie nouvelle. Le caractère disparate des documents en rend toutefois l'interprétation délicate. Il s'agit en majorité d'objets en terre cuite (ex-voto anatomiques, statuettes, lampes...), mais aussi d'intailles magiques, qui peuvent être répartis en deux groupes selon le stade d'évolution de l'enfant. Le premier ensemble comprend des représentations possibles d'embryons encore informes, le deuxième des images plus élaborées de véritables fœtus aux membres bien distincts[3].

LES EMBRYONS INFORMES

Les ex-voto utérins

Une première série de documents évoque de manière très élémentaire le désir d'enfant et le phénomène de la conception. Elle est constituée de mo-

[1] Cf. *infra* les communications de M.-H. Congourdeau, M. Hirt et D. Gourevitch.

[2] Voir p. ex. D. Gourevitch, Grossesse et accouchement dans l'iconographie antique, *Dossiers histoire et archéologie* 123 (1988), 42-48 ; M. D. Grmek, D. Gourevitch, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, 1998, 313-314, fig. 246 ; A. Dierichs, *Von der Götter Geburt und der Frauen Niederkunft*, Mainz, 2002, 71-102. Des ex-voto de femmes enceintes proviennent des sanctuaires de Teano (fin V^e^ - IVe s. av. J.-C.) et d'Avella (IIIe s. av. J.-C.) ; W. Johannowsky, Relazione preliminare sugli scavi di Teano, *BA* 48 (1963), 131-153, fig. 11 a-b, e-f; L. A. Scatozza, Materiali votivi da Avella, in *I culti della Campania antica*, Rome, 1998, 192, n. 9 et pl. LIII, 4. Je remercie S. Ducaté-Paarmann de ces références. Ce matériel est étudié dans sa thèse encore inédite sur les *Images de la femme à l'enfant. Offrandes et cultes des divinités courotrophes dans les sanctuaires d'Italie centrale et méridionale (fin du VIIe s. - fin du IIe s. av. J.-C.)*, Paris IV, 2003.

[3] Dans le langage médical actuel, le terme d'embryon définit le produit de la conception jusqu'à la 8e semaine, le terme de fœtus s'applique à la période qui suit jusqu'à la naissance.

dèles d'utérus découverts avec d'autres ex-voto anatomiques dans plusieurs sanctuaires d'Etrurie, du Latium et de Campanie, dédiés à des divinités patronnant la fécondité. La production de ces offrandes s'échelonne de la fin du IVe siècle au IIe siècle avant J.-C. Leurs formes et leurs décors varient selon les ateliers. Le modèle le plus répandu représente l'utérus sous la forme d'un sac (ou d'une outre) renversé, marqué de plis ou de stries en relief qui pourraient figurer les contractions accompagnant l'expulsion de l'enfant lors de l'accouchement[4].



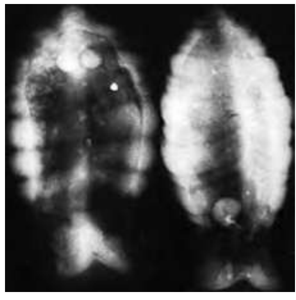


Fig. 1 a et b : Modèles étrusques en terre cuite. De Vulci (Fontanile di Lignesina), Museo archeologico nazionale 100950. Photo G. Baggieri, Ministero per I Beni e le Attività Culturali, Direzione Generale, Beni Archeologici, Sezione Antropologia e Paleopatologia.

A l'initiative de Gaspare Baggieri, environ 400 modèles provenant de dépôts votifs de la région de Vulci (Tessennano, Fontanile di Legnisina) et de Tarquinia (Ara delle Regina) ont été radiographiés. La plupart contenait une ou deux petites boules en terre cuite d'une taille d'environ 1 cm (fig. 1 a et b)[5]. Ce diamètre dépasse celui de l'orifice du col qui est le plus souvent fermé, ce qui explique que ces sphères soient restées encloses dans la cavité. L'absence de boules dans d'autres modèles pourrait être due à leur col plus ouvert ou à leur chute dans le dépôt.

Pourquoi ces petites boules furent-elles placées dans ces ex-voto ? Que symbolisent-elles ? Diverses interprétations ont été avancées. Si l'on suppose que le modèle montre un organe malade ou en cours de traitement, la boule pourrait représenter un kyste ou un fibrome utérin, un caillot, voire une grossesse môlaire, à moins qu'il ne s'agisse d'un pessaire[6].

---

4 Sur la production et la typologie de ces utérus, voir p. ex. J. MacIntosh Turfa, Anatomical votive terracottas from Etruscan and Italic sanctuaries, in J. Swaddling (éd.), *Italian Iron Age Artefacts in the British Museum. Papers of the Sixth British Museum Classical Colloquium*, London, 1986, 205-213 ; M. Fenelli, Depositi votivi in area etrusco italica, *Medicina nei secoli* 7 (1995), 367-382, spéc. 374-375, figs 5-6 ; G. Baggieri, Archaeology, religion and medicine, in G. Baggieri (éd.), *L'antica anatomia nell'arte dei donaria*, Roma, 1999, 82-84, figs 59-73 ; Dierichs (*supra* n. 2), 250-253. Sur la comparaison de l'utérus avec une ventouse médicale, voir p. ex. Sor., *Gyn.* I, 4, 44.

5 Baggieri, *ibid.*, figs 68-71 (partie II, figs 21-24). La présence de boules avait déjà été relevée notamment par B. Massabò, L. Ricciardi, Il tempio, l'altare e il deposito votivo, *BdA* 48 (1988), 38, n. 16; S. Costantini, *Il deposito votivo campestre di Tessennano*, Roma, 1995, 75-76. Notons que les exemplaires présentant un appendice latéral (vessie, un fibrome, ou une grossesse extra-utérine ?) contiennent aussi une boule.

6 Cf. Ph. Charlier, Nouvelles hypothèses concernant la représentation des utérus dans les ex-voto étrusco-romains. Anatomie et histoire de l'art, *Ocnus* 8 (2000), 33-46.

La nature pathologique de ces ex-voto n'est toutefois pas assurée car la majorité d'entre eux figurent un organe sain. Une autre explication paraît plus séduisante. La sphère ne pourrait-elle pas représenter l'embryon que la femme souhaitait voir se former ? L'ex-voto offrirait l'image d'un organe non seulement apte à concevoir, mais recelant une promesse de maternité. Les stries à sa surface indiqueraient l'espoir d'obtenir une délivrance heureuse et rapide. Nous aurions ici un témoignage rudimentaire de l'attention portée à la vie intra-utérine dans sa phase initiale. La sphère pourrait aussi se rapporter à un souhait de fécondité de manière large, et non figurer un stade précis de l'évolution de l'embryon.

La présence de deux boules évoque-t-elle le désir d'une grossesse multiple ? En milieu italique et romain, les naissances gémellaires étaient accueillies avec bienveillance comme un signe de faveur divine[7]. Mais convient-il d'interpréter leur nombre au premier degré ? Leur redoublement était peut-être simplement destiné à augmenter l'efficacité magique de l'offrande afin d'obtenir une nombreuse descendance[8].

Les hochets anthropomorphes

La deuxième série d'objets comprend des figurines féminines creuses en terre cuite généralement interprétées comme des hochets. Des exemples se trouvent parmi les statuettes en terre cuite d'Asie mineure de l'époque hellénistique appartenant au groupe dit des « Aphrodites Orientales ». Ces figurines représentent une femme assise, vêtue ou le plus souvent nue, pourvue de bras articulés, la tête parfois coiffée d'un haut diadème et les pieds chaussés de sandales à hautes semelles. Une figurine de ce type provient d'un atelier de coroplathe à Délos (fig. 2)[9]. La femme est nue, avec une simple coiffure en « côtes de melon » et un chignon dans la nuque. Ses bras articulés ont disparu, la jambe gauche est brisée au-dessous du genou et la droite à la cheville. Singulièrement, à l'intérieur de son corps résonne un petit caillou que le modeleur a glissé dans la figurine.

Le cas n'est pas unique. Dans son étude sur les statuettes en terre cuite de Délos, Alfred Laumonier commente cette figurine en signalant qu'il en existe d'autres, malheureusement sans donner de références précises[10]. Il attribue cette particularité à l'évolution des statuettes dont la fonction religieuse lui semble avoir peu à peu disparu, en même temps que toute réfé-

---

[7] V. Dasen, Multiple births in Graeco-Roman antiquity, *OJA* 16 (1997), 49-63 ; *ead.*, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine.* Kilchberg/Zürich (sous presse) ; A. Meurant, *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, Louvain-La-Neuve, 2000, et sa communication *infra*.

[8] Cf. les *Matres* de Capoue portant jusqu'à douze enfants à la fois ; A. Adriani, *Cataloghi illustrati del Museo Campano*, I, *Sculture in tufo*, Alessandria, 1939 ; V. Dasen, A propos de deux fragments de *Deae nutrices* à Avenches : déesses-mères et jumeaux dans le monde italique et gallo-romain, *Bulletin de l'Association Pro Aventico* 39 (1997), 131-132, fig. 10.

[9] A. Laumonier, *Exploration archéologique de Délos. Les figurines de terre cuite*, Paris, 1956, 149, no 412, pl. 44 (insula VI, B g).

[10] Laumonier, *ibid.*, 144.

rence à un modèle oriental. Dépourvues de diadème, devenues en apparence de simples poupées ou jouets, les figurines contiennent parfois un petit objet qui les transforme en grelot « enfantin et apotropaïque »[11].



Fig. 2 : Poupée. Terre cuite (H. 13,5 cm). Délos, Musée archéologique A 3469. D'après A. Laumonier, *Exploration archéologique de Délos*, 1956, pl. 44, no 412.

Ce genre de hochet n'est pas spécifique à l'époque hellénistique. Un exemplaire au moins date de l'époque gallo-romaine. Une figurine en terre blanche, provenant de la tombe d'un enfant en bas âge du cimetière du Faubourg St-Jacques à Paris (fig. 3)[12], représente une femme assise dans un fauteuil à haut dossier en osier, allaitant un nourrisson emmailloté.

Sa tête brisée manque. Elle appartient au type familier de la déesse-mère ou *Dea nutrix*, très populaire dans la coroplastie gallo-romaine, qui fut produit essentiellement en Gaule centrale, dans le département de l'Allier, de la fin du Ier siècle après J.-C. au milieu du IIIe siècle après J.-C.[13] Notre figurine présente la même anomalie que la statuette de Délos : elle contient une petite masse en terre cuite qui résonne quand on secoue l'objet, comme un hochet d'enfant. Le potier a-t-il intentionnellement fait glisser un peu de terre par le trou d'évent ? Sans doute serait-il à nouveau réducteur de classer la figurine dans la catégorie des jouets d'enfants[14]. La masse grelottante ne pourrait-elle symboliser l'enfant à venir ?

---

[11] *Ibid.*

[12] F. Camuset-le Porzou, Figurines gallo-romaines en terre cuite, *Bulletin du Musée Carnavalet* 37/1-2 (1984), 59-60, no. 19. Je remercie M. Rouvier-Jeanlin de m'avoir signalé cette figurine.

[13] G. Schauerte, *Terrakotten mütterlicher Gottheiten. Formen und Werkstätten rheinischer und gallischer Tonstatuetten der römischen Kaiserzeit*, Bonn, 1985 (*BJ* Beiheft 45) ; S. Deyts, *Images des dieux de la Gaule*, Paris, 1992, 59-68, spéc. 66-68 ; Dasen (*supra* n. 8), 125-140.

[14] Sur la signification indéterminée de certains hochets, cf. M. Rouvier-Jeanlin, Réflexions sur les jouets en terre cuite de la Gaule romaine, in *Jouer dans l'Antiquité, Catalogue d'exposition*, Marseille, 1991, 72.



Fig. 3 : *Dea nutrix*. Terre blanche (H. 11,6 cm). Musée Carnavalet AC 2581. Photo du musée.

L'image de la femme-hochet est présente dans les textes magiques. Les traités des lapidaires grecs utilisent le motif du grelot comme métaphore de la grossesse. L'exemple le plus célèbre est celui de l'aétite, probablement une sorte de géode, que les auteurs décrivent comme une pierre enceinte d'une autre pierre plus petite :

> « Cette pierre est grosse *(praegnans)* d'une autre pierre qui résonne quand on la secoue, enfermée comme dans un utérus *(uelut in utero sonante)* »[15].

Par magie sympathique, l'aétite devait tout naturellement protéger la grossesse et faciliter l'accouchement. Le traité de Damigéron-Evax décrit l'aspect de cette pierre, et indique comment l'utiliser :

> « L'aétite est une pierre couleur de pierre ponce, d'aspect très rugueux, et elle contient en elle une autre pierre, comme si elle était enceinte. Elle est donc utile aux femmes enceintes. Liée au bras gauche, elle empêche les fausses couches. Elle est également apte à accélérer l'accouchement car, quand la femme est en travail, si on introduit la pierre, si on la broie et si on la met sur ses reins, elle sera aussitôt délivrée »[16].

Pline l'Ancien le répète, ces pierres devaient préserver le fœtus « contre toutes les menaces d'avortement » :

> « Attachées aux femmes enceintes ou aux femelles pleines des quadrupèdes dans la peau d'animaux sacrifiés [ces pierres] maintiennent en place le fruit de la conception, et on ne doit les ôter qu'au moment de l'enfantement »[17].

---

[15] Pline, *Hist. Nat.* X, 12. La plus ancienne mention de cette pierre se trouve chez Théophraste, *Lap*. 27 (IVe - IIIe s. av. J.-C.).

[16] Damigéron-Evax 1.

[17] Pline, *Hist. Nat.* XXX, 130. Voir aussi Pline, *Hist. Nat.* XVI, 199 ; XXXVI, 151 ; XXXVII, 56. Pseudo-Plutarque, *De Fluviis*, 20, 2 (éd. Teubner, 1896) : « on y trouve une pierre d'aigle que les sages-

Il faut même prendre garde de les enlever pour que l'accouchement puisse avoir lieu. Pline en distingue quatre variétés, d'Afrique, d'Arabie, de Chypre et de Taphiusa en Grèce[18]. On attribuait à la péanite ou géanide les mêmes propriétés[19], ainsi qu'aux pierres logées dans l'écorce d'un arbre, comme le fœtus dans le corps de sa mère[20].

Le nom le plus répandu, *lapis aetites*, dérive de celui de l'aigle (ἀετός), à cause d'une association entre deux termes akkadiens de consonance identique, concevoir *(erû)* et l'aigle *(erû)*[21]. La tradition en fit donc des pierres que l'on trouve dans l'aire des aigles : « L'aigle l'apporte dans son nid pour qu'elle protège ses œufs », rapporte Damigéron-Evax[22]. Selon les spécialistes, seules les pierres prises dans un nid avaient des vertus curatives[23]. En Europe occidentale, on utilisa jusqu'au XIXe siècle ces pierres comme amulettes pour éviter une fausse-couche et faciliter l'accouchement[24].

Cette deuxième série d'objets nous confirme donc l'existence possible, voire probable, de représentations métaphoriques de l'embryon sous la forme d'un grelot, cette fois caché au cœur de figurines féminines qui ne sont pas de simples hochets ni des jouets. La présence d'un grelot mystérieux les dote d'un pouvoir protecteur qui s'étendent de la femme enceinte au fœtus, puis au jeune enfant, comme pour l'aétite et d'autres pierres magiques[25].

Cette image de femme-hochet évoque la métaphore du corps féminin comme récipient, explicite dans des traités médicaux antiques, notamment

---

femmes placent sur le ventre des femmes qui enfantent difficilement ; aussitôt elles enfantent sans douleur » (trad. G. Dossin, L'Euphrate au secours des parturientes, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire médiévales et slaves*, 20 (1973), 216). Voir aussi p. ex. Elien, *Hist. An.* I, 35.

18 Pline, *Hist. Nat.* XXXVI, 149-151.

19 Pline, *Hist. Nat.* XXXVII, 180 : « Les *paeanitis*, que certains appellent *gaeanis*, sont, paraît-il, enceintes d'une autre pierre, dont elles accouchent, et elles sont un médicament pour les femmes en gésine ». Voir d'autres pierres du même type *ibid.*, XXXVII, 154 (la *cyitis*) et 163 (la *gassinade*).

20 Dossin (*supra* n. 17), 213-221 ; P. Gaillard-Seux, Les amulettes gynécologiques dans les textes latins médicaux de l'Antiquité, in C. Deroux (éd.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux, Actes du Ve Colloque international « Textes médicaux latins » (Bruxelles, 4-6 septembre 1995)*, Bruxelles, 1998 (*Latomus* 242), 78-79.

21 Sur cette « pierre de conception » dans la médecine et la magie assyriennes, cf. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago-Glückstadt, 1958, s.v. erû C et erû D, 324-326.

22 Damigéron-Evax 1.

23 Pline, *Hist. Nat.* X, 12.

24 C. N. Bromehead, Aetites or the eagle-stone, *Antiquity* 81 (1946), 16-22, pl. I et II ; A. A. Barb, Birds and medical magic, *JWI* 13 (1950), 316-322 ; J. Gélis, *L'arbre et le fruit*, Paris, 1984, 136. Sur la composition minéralogique de ces pierres, J.J. van Loef, Composition and genesis of rattlestones from Dutch soils as shown by Mössbauer spectroscopy, INAA and XRD, *Geologie en Mijnbouw / Netherlands Journal of Geosciences* 79/1 (2000) 59-71.

25 Sur l'étendue des pouvoirs protecteurs des amulettes de femmes et d'enfants, voir Gaillard-Seux (*supra* n. 20), et V. Dasen, Les amulettes d'enfants dans le monde gréco-romain, *Latomus* 62 (2003) 275-289; *ead.*, Protéger l'enfant: amulettes et *crepundia* in D. Gourevitch, A. Moirin, N. Rouquet (dir.), *Maternité et petite enfance dans l'antiquité romaine, Catalogue de l'exposition, Bourges 6 novembre 2003- 28 mars 2004*, Bourges, 2003, 172-177.

hippocratiques, qui comparent l'utérus à un vase renversé imposant sa forme à l'enfant[26].

En Grèce et en Italie du Sud, des grelots se trouvent dans d'autres types de figurines en terre cuite liées à des rites de fécondité, comme les porcelets offerts à Déméter (V^{e} - IVe siècle av. J.-C.)[27] ou les modèles d'enfant au berceau (IVe siècle av. J.-C.)[28].

Des objets analogues existent dans d'autres cultures. Signalons les hochets anthropomorphes en terre cuite de Mésopotamie (200 av. J.-C. - 100 apr. J.-C.), généralement en forme de bustes féminins, parfois de musiciennes, et de trop grande taille pour être utilisés par des enfants[29]. En Palestine, une tombe de la nécropole de Tell el-Far'ah a livré un vase-hochet portant en relief un visage, une paire de seins proéminents et deux bras reposant sur une panse ventrue[30]. La fonction de ces figurines évoque celle des sistres hathoriques. Ils semblent avoir servi à éveiller la bienveillance d'une divinité associée à la fécondité, comme Asherah, ou se rapporter à des rites funéraires[31]. D'autres objets similaires existent en Europe à l'époque d'Hallstatt. Une statuette en terre cuite du premier âge du fer, provenant de la région de Lüneburg, représente une figure humaine très sommaire, les traits du visage à peine esquissés, les bras et les jambes réduits à l'état de moignons[32]. En 1997, un examen radiographique révéla la présence de cinq petites boules en terre cuite à l'intérieur du corps. Des hochets similaires, renfermant trois ou cinq grelots, proviennent de la région de Bautzen[33].

---

26 P. ex. Hippocr. *Gen.* 9-10, 1 (Littré VII, 628-629) ; V. Dasen, Métamorphoses de l'utérus d'Hippocrate à Ambroise Paré, *Gesnerus* 59 (2002), 173-174. Sur la métaphore du corps féminin comme boîte, voir *infra* la communication d'Y. Morizot à propos de la pyxide sur le relief d'Achinos. Voir aussi F. Lissarrague, Women, boxes, containers : some signs and metaphors, in E. D. Reeder (éd.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Baltimore, 1995, 91-101; E. Reeder, Women as containers, *ibid.*, 195-199.

27 P. ex. le *crepitacula* de Tarente illustré dans le catalogue de G. Baggieri (éd.), *Mater, incanto e disincanto d'amore*, Roma, 2000, fig. 22 ; A. Durand, Les jouets bruyants, in *Jouer* (*supra* n. 14), 51-52.

28 P. ex. S. Mollard-Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite grecs, étrusques et romains*, III, *Epoques hellénistique et romaine, Grèce et Asie mineure*, Paris, 1972, 166, D 1138, pl. 229 g. Cf. F. Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten*, Berlin-Stuttgart, 1903, pl. 271 (l'auteur mentionne des parallèles en Sicile).

29 N. S. Fox, A. R. Roskop, Of rattles and rituals. The anthropomorphic rattle from the Nelson Glueck collection at the Cincinnati Art Museum, *Hebrew Union College Annual* 70-71 (1999-2000), 5-26, spéc. 20-25.

30 J. L. Starkey, L. Harding, Beth-Pelet cemetery, in E. Macdonald, J. L. Starkey, L. Harding, *Prehistoric Fara. Beth-Pelet cemetery*, London, 1932 (BSA 52), 23, pl. XLVII. Le nombre et la nature des grelots ne sont pas indiqués. Sur ce type de pots anthropomorphes en Egypte, voir *supra* la communication de C. Spieser.

31 M. Weippert, Kanaanäische « Gravidenflaschen ». Zur Geschichte einer ägyptischen Gefässgattung in der asiatischen « Provinz », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 93 (1977), 272. Sur l'usage de gourdes-hochets en Grèce à l'époque géométrique dans un contexte funéraire, E. Rystedt, Notes on the rattle scenes on attic geometric pottery, *OAth* 19 (1992), 125-133 ; E. Kefalidou, Late archaic polychrome pottery from Aiani, *Hesperia* 70 (2001), 196-197 (avec une biblio. sur les *phormiskoi* hochets).

32 Hannover, Landesmuseum 25029 (H. 12.9 cm. « Tonklapper in Menschengestalt »). Le contexte précis de la trouvaille n'est pas connu. B. Siemoneit, Eine rätselhafte Tonfigur im Magazin des Niedersächsischen Landesmuseums Hannover. Spielzeug oder Kultobjekt? figs 1-2-3. http://www.urgeschichte.de/tonfigur/tonfigur.htm#abbz2 (consulté le 20.10.2002).

33 *Ibid.*, figs 5-7 (H. 8-10 cm.).

LE FŒTUS PRET A NAITRE

Les gemmes utérines

Les gemmes magiques dites « utérines » offrent des représentations plus élaborées d'enfants parfaitement formés, aux membres distincts, sur le point de naître. Ces pierres gravées devaient garantir une naissance à terme et facile. Elles étaient traditionnellement taillées dans de l'hématite, ou « pierre de sang », ainsi que dans des pierres dont la couleur rouge devait garantir des vertus hémostatiques, comme la cornaline ou le jaspe. Leur centre de fabrication devait se situer en Egypte où elles apparaissent au Ier siècle avant J.-C. avant de devenir très populaires à l'époque romaine impériale (IIe et IIIe s. apr. J.-C.)[34]. Elles portent d'ordinaire l'image d'une matrice en forme de ventouse médicale, fermée par une clé à trois, cinq ou sept dents, qui se réfère au mécanisme imaginaire d'ouverture et de fermeture de l'organe[35]. Souvent la scène est entourée du corps d'un serpent qui mord sa queue, l'Ourobore, créant un espace magique clos, protégé, favorisant la formation de l'enfant dans le ventre maternel[36].

Plusieurs gemmes représentent le fœtus sous la forme de l'enfant divin Horus-Harpocrate, accroupi, portant un doigt à la bouche, une longue mèche de cheveux retombant sur l'épaule. Sur une gemme en cornaline de la collection Bonner, le dieu est assis sur la matrice, touchant la clef qui en assure la fermeture, prêt à déclencher sa propre naissance[37]. Une gemme hématite conservée à Paris au Cabinet des Médailles (fig. 4)[38] l'associe à un ensemble de divinités protectrices. La tête surmontée du disque solaire, Horus-Harpocrate est accroupi sur les épaules du dieu nain Bès, gardien de la femme enceinte et du fœtus[39]. Devant lui est assis Khnoum, le dieu à tête de bélier qui façonne le corps des enfants à naître ; il porte dans sa main droite la matrice, fermée par une clé, de la gauche une étoile. Derrière lui se tient debout Isis, d'une main agitant un sistre, de l'autre portant un vase, la tête coiffée de la conventionnelle couronne à cornes surmontée de deux plumes[40].

---

[34] C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950 ; A. A. Barb, « Diva matrix », *JWI* 16 (1953), 193-238 ; A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1964 ; S. Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder : Magische Gemmen*, München, 2001.

[35] Michel, *ibid.*, nos 75-88 ; Dasen (*supra* n. 26), 173-175. Voir *infra* les communications de J.-J. Aubert et A. E. Hanson.

[36] Sur le motif du scarabée entouré d'un ourobore, symbole du cycle solaire et plus particulièrement de la résurrection d'Osiris, cf. Delatte/Derchain (*supra* n. 34), 48-49.

[37] Bonner (*supra* n. 34), pl. VII, no 141 ; Dasen (*supra* n. 26), 175, fig. 2 b. L'enfant était censé déclencher sa naissance « quand la nourriture lui fait défaut », et sortir comme un poussin de son œuf en « bougeant et agitant les pieds » ; Hippocr., *Nat. Puer.* 30 (Littré VII, 530-533).

[38] Delatte/Derchain (*supra* n. 34), 255, no 359.

[39] V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993 ; *ead.*, Der Gott Bes und die Zwergin. Eine Figur zum Schutz der Mutterschaft, in S. Bickel (éd.), *In ägyptischer Gesellschaft. Aegyptiaca der Sammlung « Bibel+Orient » an der Universität Freiburg Schweiz*, Fribourg - Göttingen, 2004, 64-69.

[40] D'autres divinités peuvent être associées, tel Chnoubis ; Michel (*supra* n. 34), nos 9-21.



Fig. 4 : Gemme hématite. Paris, Cabinet des Médailles M 8001. Photo du musée.

Cette image de fœtus divin s'inscrit dans la tradition égyptienne. Le modèle du dieu à naître est le hiéroglyphe-déterminatif du mot enfant 𓀔. D'autres dieux en gestation sont représentés de cette manière au Nouvel Empire. Dans les scènes cosmogoniques des tombes royales, le corps enceint de la déesse Nout porte parfois en transparence le dieu solaire Rê qu'elle avale chaque soir pour le faire renaître au matin. La perfection de cet embryon divin est rendue par l'abstraction du hiéroglyphe[41]. Sur un ostracon de la même période, conservé au Musée du Caire, l'artiste a doté l'enfant d'un sexe en érection qui souligne sa puissance vitale[42].

Les Aphrodites orientales

Une deuxième série de représentations de fœtus date de l'époque hellénistique. Elles sont associées à des statuettes féminines en terre cuite appartenant au groupe des « Aphrodites orientales », comme la figurine de Délos.

Deux statuettes sont identiques. Elles proviennent de la vente organisée en 1990 par la galerie Hesperia Art à New York (fig. 5)[43]. Elles figurent une femme nue assise, dont les bras, aujourd'hui disparus, étaient articulés. Une haute coiffe à plusieurs étages est posée sur sa tête ; le premier rang, composé de longues feuilles entourant un disque central, est surmonté d'un deuxième rang perlé, d'un troisième de rayons et d'un quatrième de cercles. La femme porte aussi un collier, dont on distingue encore les traces de peinture dorée, une chaîne croisée en sautoir avec un médaillon peint entre les seins. Elle est chaussée de sandales à semelles épaisses. Sur le ventre, une découpe rectangulaire forme un couvercle qui signale une ouverture.

Un troisième exemplaire, moins bien conservé, se trouve au Musée du Louvre (fig. 7)[44]. La femme est assise, entièrement nue. Seul un bijou rond est distinct sur sa poitrine. Ses bras mobiles ont disparu et sa tête est brisée.

---

[41] Voir *supra* la communication de C. Spieser, 68-69, fig. 13; cf. A Weis, *Die Madonna Platytera*, Königstein, 1985, figs 59-61.

[42] Le Caire, Musée égyptien CG 25074 ; M. G. Daressy, *Ostraca. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire nos 25001-25384*, Le Caire, 1901, pl. 15 ; Weis, *ibid.*, fig. 62.

[43] *Hesperia Art Auction, Antiquities, New York*, nov. 27 (1990), no 50 ; *Atlantis antiquities* (1989), no 35 ; Dierichs (*supra* n. 2), 225-226, fig. 127. Les galeries *Hesperia Art* et *Atlantis antiquities* ont toutes deux disparu, et le lieu actuel de conservation de ces objets est inconnu.

[44] Mollard-Besques (*supra* n. 28), 133, D 893, pl. 164 b (vente Gaudin 1922. De Smyrne?).

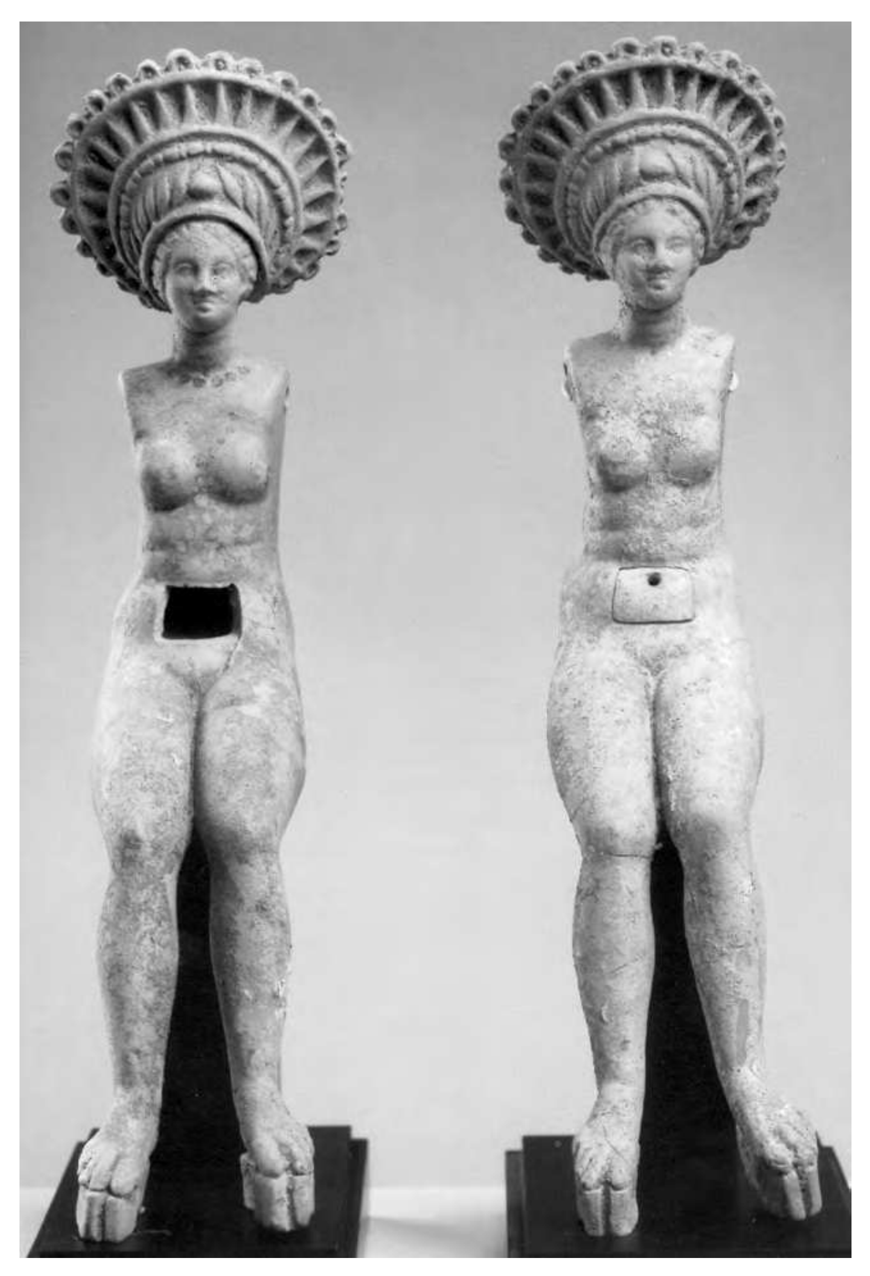


Fig. 5 : Poupées (H. 22 cm). Terre cuite. Lieu de conservation inconnu. D'après *Hesperia Arts Auction, Nov. 27*, New York, 1990, no 50.



Fig. 6 : Bébés (2 cm), contenus dans le ventre des poupées de la fig. 5. Terre cuite. Lieu de conservation inconnu. D'après *Hesperia Arts Auction, Nov. 27*, New York, 1990, no 50.



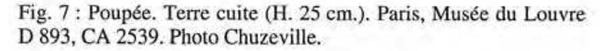


Fig. 7 : Poupée. Terre cuite (H. 25 cm.). Paris, Musée du Louvre D 893, CA 2539. Photo Chuzeville.

Son ventre comporte une ouverture carrée qui était probablement fermée par un couvercle comme sur les deux autres exemplaires, mais la cavité est vide.

Le contenu des figurines de New York est par contre préservé. Quand le couvercle est soulevé, on découvre une figurine minuscule, d'à peine deux centimètres de long, qui représente un vrai fœtus aux formes potelées, nu, les poings serrés ramenés sur la poitrine, les jambes fléchies (fig. 6).

Acquises sur le marché de l'art, ces figurines sont de provenance inconnue. Le style et la technique de fabrication[45], ainsi que la présence du monogramme de PAPIAS sur le dos d'une des statuettes, indiquent qu'elles furent sans doute fabriquées à Myrina en Asie mineure[46].

L'identité de la femme assise, comme celle de l'ensemble des figurines de ce groupe, est incertaine. S'agit-il de la représentation d'une divinité ou d'une mortelle, d'une prêtresse ou d'une dédicante ? La nudité de la femme, associée à sa pose hiératique et au port d'un haut diadème, suggère qu'il s'agit d'une déesse, assise sur un trône. Différents noms ont été avancés. Aphrodite semble être désignée par le geste de la main posée sur le sein, hérité de la *Dea nuda* orientale, l'abondance de bijoux (boucles d'oreille,

---

45 Sur la coroplastique de Myrina, E. Pottier, S. Reinach, *La nécropole de Myrina*, Paris, 1887 ; G. Kleiner, *Tanagrafiguren. Untersuchungen zur hellenistichen Kunst und Geschichte*, Berlin, 1942 *(JdI* Ergh XV) ; S. Mollard-Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite grecs et romains* II, *Myrina*, Paris, 1963 ; U. Mrogenda, *Die Terrakottafiguren von Myrina. Eine Untersuchung ihrer möglichen Bedeutung und Funktion im Grabzusammenhang*, Frankfurt etc., 1996.

46 Sur Papias, voir Mollard-Besques (*supra* n. 45), 208 (signature complète) et 214 (monogramme).

collier, pendentifs, bracelets...)[47], et les sandales à semelles épaisses, dites « tyrrhéniennes », distinctes des cothurnes de théâtre[48]. Les diadèmes sont parfois ornés du croissant lunaire, traditionnellement associé à Artémis et à la protection de la croissance de l'enfant[49]. La couronne ajourée d'une statuette de Myrina porte en relief l'image d'une femme tenant un enfant sur ses genoux[50]. Les figurines enceintes pourraient-elles représenter Ilithyie, la patronne des naissances ? Ilithyie ne possède toutefois pas d'iconographie particulière ; elle se confond avec celle d'autres divinités féminines associées à la protection de la grossesse et de l'accouchement comme Artémis, Hécate ou Héra[51]. La recherche d'un nom unique est sans doute vaine. Ces statuettes sont des figures syncrétiques qui mêlent les traits de différentes divinités orientales et grecques associées à la protection de la fécondité et de la maternité[52]. Les diadèmes alliant des éléments orientaux et égyptisants en témoignent. Une statuette conservée à Würzburg représente une femme assise, vêtue, portant une couronne de type isiaque, composée d'une paire de cornes hathoriques associées au disque solaire et à de hautes plumes d'autruche[53]. Le caractère syncrétique des figurines explique leur popularité à Délos où se trouvaient des sanctuaires syriens et égyptiens.

Plusieurs détails suggèrent que nos figurines ne furent pas faites pour être simplement regardées, mais pour être manipulées, sans être pour autant des jouets d'enfant. Elles furent peut-être vêtues de véritables habits, comme il était coutume de le faire pour les statues de divinité[54]. Fabriquées séparément de leur siège, elles pouvaient être soulevées, leurs bras articulés permettant de les habiller aisément[55]. Il fallait aussi les toucher pour ouvrir le couvercle, voir le bébé, le sortir, l'observer.

---

47 D. Burr Thompson, *Troy. The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period*, Princeton, New Jersey, 1963 (Suppl. Monograph III) 90-91 ; A. Delivorrias *et al.*, *LIMC* II, 1984, s.v. Aphrodite, nos 801-802, pl. 80.

48 Selon Jean le Lydien, *De Mensibus*, I, 21, βλάττα, la sandale, désigne Aphrodite chez les Phéniciens. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège, 1994, 60-62, met en relation avec Aphrodite l'énigmatique Blauté, « sandale », mentionnée par deux inscriptions du IIe s. apr. J.-C. dont un enclos sacré se trouvait sur le flanc de l'Acropole. Sur ces sandales, voir aussi Clém. Alex, *Pédagogue*, II, 11, 2 ; Hésych., s.v. τυρρηνικὰ σανδάλια; Chr. Bauchhenss, Nachrichten aus dem Martin-von Wagner Museum in Würzburg, Zwei Terrakotten aus Kleinasien, *AA* (1973), 6, n. 20-21.

49 P. ex. Laumonier (*supra* n. 9), no 395, 396, 397 et 400, pl. 43 ; Paris, Louvre MYR 14 (56) et 15 (208) ; Mollard-Besques (*supra* n. 45), 14, pl. 11 b, c.

50 Paris, Louvre MYR 1 (59) ; Pottier/Reinach (*supra* n. 45), no 1, 262-265, pl. II ; Mollard-Besques (*supra* n. 45), 11, pl. 9 a-c.

51 R. Olmos, *LIMC* III, 1986, s.v. Eileithyia, 685-699. Voir *infra* la communication de Y. Morizot.

52 Laumonier (*supra* n. 9), 143, les nomme Aphrodite-Astarté-Isis.

53 Bauchhenss (*supra* n. 48), figs 4-5 (Würzburg H 4702). Cf. la présence d'un disque rond au-dessus du front, au centre de feuilles incurvées ; Laumonier (*supra* n. 9), nos 393, 396, pl. 43.

54 La coutume consistait à tisser des habits pour la statue d'une divinité, vêtue après avoir été rituellement baignée, puis parfumée. Voir p. ex. la statue d'Héra à Olympie, baignée tous les quatre ans ; Paus. V,16. L'Apollon d'Amyclée recevait chaque année un chiton ; Paus. III, 16, 2. Sur ces pratiques, M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London - New York, 2002, 132-137 (bain, onction de la statue, fabrication d'un péplos).

55 Burr Thompson (*supra* n. 47), 88-89 relève que les terres cuites figurant la femme vêtue sont aussi articulées, probablement par conservatisme.

Les coroplathes semblent avoir développé très tôt l'art de fabriquer des parois amovibles en terre cuite. D'autres objets à astuce témoignent de leur virtuosité. Un récipient en forme de *phormiskos* de Morgantina (590-570 av. J.-C.) porte une découpe rectangulaire permettant d'ouvrir le vase et d'y introduire probablement des osselets[56].



Fig. 8 : Modèle anatomique. Ivoire et métal (XVIIIe - XIXe s.). Londres, Science Museum, A 641036. D'après D. Petherbridge, C. Ritschard, A. Carlino, *Corps à vif. Art et anatomie*, Genève, 1998, fig. 238.

A la différence des sacs fictifs d'osselets, nos figurines permettent au regard de plonger dans un corps humain par une ouverture précisément délimitée, pour ne pas dire chirurgicale. Produits en Asie Mineure, ces objets seraient-ils influencés par les nouveaux acquis de la médecine hellénistique ? Témoignent-ils d'une connaissance particulière de l'anatomie de l'embryon ? On sait que vers 300 avant J.-C., Hérophile pratiqua les premières dissections connues du corps humain[57]. Il découvrit notamment l'existence des ovaires, des tubes ovariens ainsi que des ligaments utérins, des annexes figurées sur les gemmes magiques (fig. 4).

Les terres cuites de Myrina présentent cependant plusieurs discordances importantes avec les connaissances des médecins hellénistiques. D'une part, l'aspect des figurines n'est pas réaliste. Leur corps n'est pas enceint, c'est le corps idéalisé, au ventre plat, d'une déesse[58]. Le réalisme ne constitue bien

---

[56] J. Neils, The Morgantina phormiskos, *AJA* 96 (1992) 225-235. Je remercie J. Neils de m'avoir signalé cet exemplaire ainsi que l'article de Kefalidou (*supra* n. 31), spéc. 195-196, qui répertorie trois autres exemples de *phormiskos* à paroi amovible. Les variantes en trompe-l'œil laissent apparaître le contenu par une ouverture fictive. Voir la liste dans R. Hampe, *Die Stele aus Pharsalos im Louvre*, Berlin, 1951, 33, n. 22 ; Kefalidou, *ibid.* De Myrina (vers 50 av. J.-C.) provient aussi une tête miniature en terre cuite glaçurée figurant un homme barbu du type d'Héraclès. Il s'agit à nouveau d'une boîte à osselets dont le clapet se trouve dans la nuque. Paris, Louvre, MYR 675 (H. 5 cm.) ; Pottier/Reinach (*supra* n. 45), 506-511, pl. LII, 2 et 3 ; V. Jeammet, *La vie quotidienne en Grèce antique. Des figurines pour la vie et pour l'au-delà*, Paris, 2001, 9 (fig.).

[57] H. von Staden, *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, 1989, 213-220.

[58] Cf. la statuette de femme agenouillée, au ventre plat, mais dans une position évoquant une scène d'accouchement (Musée de Sparte 364, VIe s. av. J.-C.) ; Dierichs (*supra* n. 2), 76-78, fig. 40.

sûr pas nécessairement un critère pertinent. Les modèles anatomiques des XVIIIe et XIXe siècles représentent aussi des femmes enceintes au ventre plat (fig. 8)[59].

Souvent réalisés dans des matériaux précieux, et destinés à des amateurs de curiosités, ils mettent en scène un corps spectacle, érotisé pour un regard masculin. La « Vénus gravide éclose » d'Adriaan van den Speighel (1626) expose son ventre ouvert, consciente d'être observée[60], comme la femme enceinte plastinée de Gunther von Hagens[61]. Les statuettes hellénistiques, modestement fabriquées en terre cuite peinte, ne sollicitent pas un regard voyeur.



Fig. 9 : Ptah-Patèque, faïence bleue (H. 8,3 cm). Bâle, Antikenmuseum ME 77. D'après A. Wiese, *Ägyptische Kunst im Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig*, Basel, 1998, no 95.

D'autre part, le regard plonge dans un corps enveloppe très rudimentaire, sans organe interne. Le fœtus n'a pas de cordon ombilical[62], et s'apparente à l'enfant solaire Rê de la tradition égyptienne, flottant dans une matrice symbolique, à la différence que ses proportions correspondent à celles d'un bébé, alors que Rê (ou Horus-Harpocrate) est un enfant achevé. Ce corps enfantin trouve des parallèles dans les images contemporaines de bébés aux formes potelées, comme les petites figurines en terre cuite d'enfants nus provenant de Smyrne[63]. Le type le plus proche, toutefois, est celui de

---

59 D. Petherbridge, C. Ritschard, A. Carlino, *Corps à vif : art et anatomie, 18 juin - 13 septembre 1998, Musée d'art et d'histoire,Genève*, Genève, 1998, fig. 238. Voir aussi la « Vénus des médecins » en cire colorée de C. Susini (1781-1782) ; G. Didi-Huberman, *Ouvrir Vénus. Nudité, rêve, cruauté : l'image ouvrante*, Paris, 1999, figs 26-29.

60 Petherbridge/Ritschard/Carlino, *ibid.*, 40-42, fig. 17.

61 G. von Hagens, A. Whalley, *Körperwelten. Die Faszination des Echten. Führer durch die Ausstellung, Wiener Messegelände, Halle 22, 30. April 1999 bis 31. Juli 1999*, Heidelberg, 1999.

62 Dans les illustrations du traité de Muscio, le fœtus n'a pas de cordon ombilical non plus ; voir *infra* la communication de Chr. Bonnet-Cadilhac.

63 P. G. Leyenaar-Plaisier, *Les terres cuites grecques et romaines. Catalogue de la collection du Musée national des Antiquités à Leiden*, II, Leiden, 1979, 438, no 1224 (I 1895/2.6 ; H. 5,7 cm), 439, no 1225 (S 732 ; H. 5,8 cm), pl. 160. Sur le développement de l'image de l'enfant à l'époque hellénistique, H. Rühfel, *Das Kind in der griechischen Kunst*, Mainz am Rhein, 1984.

Ptah-Patèque, un dieu égyptien figuré avec les proportions d'un nain achondroplase, aux jambes et bras arqués, la tête de taille anormalement grande[64]. Le domaine d'intervention de ce petit dieu concernait non seulement le jeune enfant, mais l'enfant à naître. Sur certains exemplaires, l'absence de pilosité évoque fortement l'apparence d'un fœtus (fig. 9)[65]. Les statuettes de Myrina semblent ainsi présenter un syncrétisme typique de leur temps, recelant un enfant achevé, prêt à naître, comme Rê ou Horus-Harpocrate, mais encore faible et imparfait, sous la forme d'un véritable bébé.

La fonction de ces figurines est probablement éloignée de toute préoccupation scientifique. Différentes hypothèses peuvent être envisagées. Dans un cadre funéraire, la statuette pourrait se rapporter au destin d'épouse que la défunte n'avait pu accomplir. La présence d'une poupée dans la tombe d'une jeune fille est généralement interprétée comme le signe d'une mort prématurée ; la poupée aurait dû être dédiée à une divinité lors des rites de mariage. Elle accompagne la défunte morte trop tôt[66]. Dans ses travaux sur les démons croquemitaines, Sarah Iles Johnston propose d'expliquer la poupée comme l'image de l'enfant que la jeune fille aurait pu concevoir, un substitut destiné à éviter que l'*aora* ne se transforme par jalousie en tueuse de nouveau-nés[67]. La statuette enceinte de Myrina représenterait ainsi le double d'une jeune morte, réalisant magiquement une maternité désirée.

L'image du fœtus pourrait aussi symboliser le défunt lui-même et son espoir de renaissance[68]. Les magiciens comparent parfois explicitement l'utérus à une tombe, et la naissance à une résurrection[69]. La coutume de placer un embryon dans la statue d'une divinité est connue en ancienne Egypte. Deux statues en bois du dieu Bès, conservées l'une au musée du Caire, l'autre au Louvre, contenaient un fœtus momifié logé dans une cavité quadrangulaire creusée dans le dos[70]. En Occident, une urne cinéraire an-

---

64 Dasen (*supra* n. 39).

65 Musée du Louvre. Voir aussi p. ex. la figurine conservée au Virginia Museum 84.47 ; Dasen (*supra* n. 39), pl. 12, 1. Un collier provenant de la colonie grecque de Kertch comprend diverses amulettes, dont un Ptah-Patèque et une figurine protectrice similaire aux bébés de nos statuettes ; O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, *Berichte der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil-Hist. Classe*, Leipzig, 1855, pl. V.

66 P. ex. Dillon (*supra* n. 54), 229.

67 S. I. Johnston, Defining the dreadful: remarks on the Greek child-killing demon, in M. Meyer, P. Mirecki (éds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden - New York - Köln, 1995, 361-387.

68 Cf. Cic. *Leg.* II, 22, 56 : « le corps est rendu à la terre, déposé et couché comme s'il était mis à l'abri sous le couvert d'une mère ». Sur l'inhumation des enfants dans un pot, métaphore de l'utérus, S. Kulemann-Ossen/M. Novák, ^{d}Kūbu und das „Kind im Topf" – Zur Symbolik von Topfbestattungen, *AOF* 27 (2000), 121-131. Cf. la communication de K. Volk dans ce volume, spéc. sa note 58.

69 Un papyrus magique du Ve s. apr. J.-C. ordonne au fœtus : « Sors de ta tombe, le Christ t'appelle » ; J.-J. Aubert, Threatened wombs : aspects of ancient uterine magic, *GRBS* 30/3 (1989), 439-440 (*PGM* CXXIIIa50). Barb (*supra* n. 34), 206-207 et 230, interprète dans ce sens la signification de la coquille où se loge le portrait du défunt sur les sarcophages romains : la coquille évoque la naissance de Vénus et la renaissance du défunt.

70 Caire, Musée égyptien 29.755 (le fœtus est âgé de 6 mois et demi à 7 mois de vie intra-utérine) ; Paris, Louvre E 5723 (enfant à terme). Dr Lortet, G. Gaillard, *La faune momifiée de l'ancienne Egypte, Ar-*

thropomorphe de la nécropole de Chianciano (425 - 400 av. J.-C.), semble présenter ce double symbolisme de naissance et de renaissance[71]. L'urne représente une femme assise sur un trône, portant un enfant sur ses genoux. Sa tête amovible constitue un couvercle. L'intérieur du buste, creux, contenait les cendres de la personne défunte. La femme figure-t-elle une *materfamilia* ou une divinité protégeant le mort, la question reste ouverte[72].

L'hypothèse la plus vraisemblable lie ce type d'objet à un contexte votif. De nombreuses « poupées », articulées ou non, généralement nues, mais sans enfant, ni attribut de type oriental (diadème, sandales à hautes semelles...) proviennent de sanctuaires de divinités féminines (Artémis, Déméter, Perséphone...) ou guérisseuses en Grèce, Italie du Sud et Sicile[73]. Aucun exemplaire connu n'est enceint, mais de nombreuses représentations de jeunes enfants accroupis (humains ou divins ?) proviennent des mêmes dépôts[74]. L'offrande de « poupées » pouvait se faire à diverses occasions, dans le cadre de rites de mariage[75] ou dans d'autres circonstances (*menarche*, grossesse, ...)[76]. Il semble que la plupart de ces poupées furent de véritables jouets avant de devenir des ex-voto[77] ; d'autres furent fabriquées dans le but d'être dédiées[78]. Les statuettes enceintes de Myrina pourraient représenter une divinité courotrophe, offertes par une femme soucieuse de devenir mère

---

chives du Museum d'Histoire Naturelle de Lyon, X, 201-205 (« ossements de fœtus humains trouvés dans les statues du dieu Bès »). Pour d'autres exemples, cf. F. Drilhon, Un fœtus humain dans un obélisque égyptien en bois, *Archéologie et médecine, VIIe Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire, Antibes, Octobre 1986*, Juan-les-Pins, 499-521 (fœtus de 3 à 4 mois, logé dans le pilier dorsal d'une statuette de Ptah-Sokar-Osiris). La communication de E. Feucht *supra* livre d'autres exemples de soins accordés au fœtus en ancienne Egypte.

71 Florence, Museo Archeologico 73694 (H. 90 cm.). De la nécropole de Chianciano ; G. Camporeale, *Gli Etruschi. Storia e civiltà*, Torino, 2000, fig. 101 ; M. Torelli (éd.), *Gli Etruschi*, Milano, 2000, 588, no 145. Le corps de la statue renfermait des cendres, une petite oinochoé attique, un anneau d'or et deux boucles d'oreilles à spirales.

72 Cf. la discussion similaire autour de la statue de Syracuse représentant une mère allaitant des jumeaux ; Dasen (*supra* n. 8), 137, fig. 9.

73 Plus de 900 poupées proviennent du sanctuaire de Déméter et Koré à l'Acrocorinthe ; G. S. Merker, *The Sanctuary of Demeter and Kore, Terracotta Figurines of the Classical, Hellenistic, and Roman Periods*, Princeton, New Jersey, 2000 (Corinth XVIII, IV), 48-60, pls 12-16. Voir aussi le sanctuaire de Déméter à Thasos, A. Muller, *Les terres cuites votives du Thesmophorion*, Athènes, 1996 (Etudes thasiennes XVII), 420-426, pls. 132-133.

74 Merker, *ibid.*, 68-73 ; Muller *ibid.*, 490-491 (Eros, Ploutos ?).

75 Si l'interprétation de l'épigramme de Timarétè (*Anth. Pal.* VI, 280) énumérant les offrandes faites à Artémis avant de se marier est discutée (κοράς, poupée, ou κομάς, boucles de cheveux?), l'existence de ce rite de passage est par contre attestée dans les sources écrites et archéologiques à Rome ; cf. Perse, *Satires*, II, 70 (offrande à Vénus).

76 J. Reilly, Naked and limbless. Learning about the feminine body in ancient Athens, in A. O. Koloski-Ostrow, C. L. Lyons (éds), *Naked Truths*, London, 1997, 154-173, interprète les poupées nues et aux membres tronqués que tiennent des jeunes filles sur les stèles funéraires attiques comme des offrandes destinées à favoriser la maturité sexuelle et la procréation, à la manière des ex-voto anatomiques. Cf. J. Redfield, Wedding dolls dedicated to Persephone and the Nymphs, *AJA* 95 (1991), 318-319.

77 L'ambiguïté des poupées, jouets ou ex-voto, a fait l'objet de nombreux commentaires. P. ex. J. Dörig, Von griechischen Puppen, *AK* 8 (1958), 41-52 ; 2001 ; K. Mck Elderkin, Jointed dolls in antiquity, *AJA* 34 (1930), 455-479 ; Bauchhenss (*supra* n. 48), 5-13 ; O. Cavalier, Une stèle attique classique au musée Calvet d'Avignon, *Revue du Louvre*, 4, 1988, 285-293 ; *ead.* in *Jouer* (*supra* n. 14), 60-61 (fig.) ; Muller (*supra* n. 73), 496 ; J. Larson, *Greek Nymphs*, Oxford, 2001, 101-107.

78 P. ex. les poupées aux bras articulés portant des gâteaux ; Merker (*supra* n. 73), 49, C 121-122, pl. 13.

ou de placer l'enfant qu'elle porte sous sa protection. On peut imaginer que suite à une fin prématurée (mort en couche ou des suites de l'accouchement ?), les figurines furent placées dans la tombe de la défunte, se chargeant d'un symbolisme nouveau d'apaisement ou de renaissance dans l'au-delà.

En leur donnant une apparence de vie et de mouvement, les bras articulés devaient augmenter le pouvoir magique des « poupées ». Les sources antiques n'évoquent qu'exceptionnellement l'existence d'objets animés ou à manipuler. On prêtait aux œuvres du légendaire Dédale une vie propre mystérieuse[79]. Quelques statuettes aux membres articulés ou avec un élément movible ont été conservés. A côté des jouets, il s'agit le plus souvent de figurines dotées de phallus, montrées lors de fêtes et rites de fécondité. En l'honneur de Dionysos, rapporte Hérodote, les Egyptiens promenaient ainsi « des statuettes articulées, d'une coudée environ, que l'on fait mouvoir avec des cordes, et dont le membre viril, lequel est non moins long que le reste du corps, s'agite »[80]. Les objets à astuces sont encore plus rares. *Le Banquet* y fait allusion : Platon y compare Socrate aux statues de Silène qui renferment l'image d'une divinité[81].

Les « lampes à embryons »

C'est à la période copte (fin IIIe - début IVe s. apr. J.-C.) que débute en Egypte la production de lampes en terre cuite appelées conventionnellement « lampes à embryons » (fig. 10) qui offrent des représentations plus réalistes de fœtus[82]. De chaque côté du trou de la mèche se tiennent deux êtres nus dont la pose et les proportions évoquent celles d'un fœtus ou d'un nouveau-né, avec une grosse tête disproportionnée tournée vers le spectateur, et des jambes recroquevillées. La majorité des lampes provient de l'habitat, plus rarement de tombes.

Leur fonction est suggérée par les deux figures que l'on trouve figurées à la place des enfants : la grenouille, symbole de fécondité et d'immortalité, associée à la déesse égyptienne Héqet, patronne des accouchements, et le

[79] F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, 1975, 100-102 ; Bauchhenss (*supra* n. 48), 12-13.

[80] Hérodote II, 48. Sur les Pamylies et les représentations en terre cuite de Bes phallophores, voir Dasen (*supra* n. 39), 81-82, pl. 11. Des objets liés à des pratiques magiques sont aussi articulés en Egypte ; cf. la figurine de Beset, aux bras articulés, tenant des serpents découverte avec des papyrus médico-magiques et des objets magiques dans une cache du Ramesseum de Thèbes (1700 av. J.-C.) ; G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London, 1994, 57, fig. 27. Un commentaire de Servius à Virgile, *Ad Aen.* 6.68, évoque aussi l'existence de statues animées.

[81] *Le Banquet* 216D-E. Cet usage est confirmé par l'*Etymologicum magnum* s.v. ἁρμάριον. La notice indique que les Grecs fabriquaient des statues sans bras ni jambe, auxquelles ils donnaient le nom d'Hermès, dans lesquelles on plaçait l'image d'une divinité.

[82] H. Wrede, Ägyptische Lichtbräuche bei Geburten. Zur Deutung der Froschlampen, *JAC* 11/12 (1968/1969), 83-93.

dieu égyptien Bès, protecteur de la grossesse et de la naissance[83]. Selon toute vraisemblance, ces lampes furent utilisées pour écarter les influences néfastes de la maison lors de l'accouchement. Elles associaient les pouvoirs des divinités invoquées aux vertus purificatrices de la lumière. Mais la représentation est ambiguë. Les enfants sont-ils déjà nés ou en train de naître ?



Fig. 10 : Lampe à embryons. Terre cuite. Genève MAH 9579. Photo du musée.

EN GUISE DE CONCLUSION

Ce parcours nous révèle l'existence de différentes images d'embryon ou de fœtus en dehors des illustrations de traités médicaux. Certaines représentations sont rudimentaires, comme la boule en terre cuite des ex-voto étrusques, ou très élaborées, comme les bébés des statuettes d'Asie Mineure. De la femme-hochet à la femme à tiroir, ces images témoignent de la permanence du besoin de se représenter le processus invisible et mystérieux d'une vie en devenir. L'enfant à naître est parfois déjà perçu comme un être à part entière que l'on place sous la protection d'une divinité, et qui est lui-même doté de sacralité.

[83] Le type figurant Bès ou la grenouille est plus ancien ; il semble avoir débuté vers le I[er] s. av. J.-C. et dure jusqu'au V[e] s. apr. J.-C. ; W. Selesnow, *Museum alter Plastik, Bildwerke der Sammlung Kaufmann*, II, *Lampen aus Ton und Bronze. Liebieghaus*, Melsungen, 1988, 37-41.

Mortality, mourning and mothers

MARK GOLDEN

LOST CHILDREN IN LITERATURE AND LIFE

The Famished Road, Ben Okri's Booker Prize novel, opens with an extraordinary scene. In the land of beginnings, spirits mingle with the unborn. These play much because they are free, but mourn much as well. There are those among them who have just returned from the world of the living, inconsolable for the love they've left behind, and too all must be born again, to experience anew the rigours of existence, the labyrinths of love, the fact of dying. Some seem fated to die young each time. "In not wanting to stay" (the spirit narrator explains) "we caused much pain to mothers. Their pain grew heavier with each return ... With passionate ritual offerings, our parents always tried to induce us to live. They also tried to get us to reveal where we had hidden the spirit tokens that bound us to the other world. We disdained the offerings and kept our tokens a fierce secret. And we remained indifferent to the long joyless parturition of mothers" (B. Okri, *The Famished Road*, 1991, 4-5).

Modern fiction is haunted by the ghosts of children. The English boy who goes missing in Ian McEwan's *The Child in Time* (1987). The blue and pink angels spray-painted on an American neighbourhood wall to signal children's passing in Don DeLillo's *Underworld* (1997). The babies murdered by their mothers in *Cargo of Orchids*, by Canadian Susan Musgrave (2000), those sacrificed by the Snilfards of Sakiel-Norn in *The Blind Assassin,* by Canadian Margaret Atwood (2000). As for Australia: Arkady, one of the characters in Bruce Chatwin's *Songlines* (1987), calls it "the country of lost children" (116). Most memorably, perhaps, the deaths of children mark two novels about the Congo at the time of independence. Here is a passage towards the end of *The Catastrophist* (1998), by the Irish novelist Ronan Bennett, from a conversation between the narrator and his publisher. "'I was having a clear-out of my flat,' I say, "and I came across the notes for my D.Phil. There was a very interesting infanticide case, well-documented, too, for the times. I thought I could make use of the material'" (307). James

Gillespie is a man who values disengagement; he plans to use this long-dead child for his own ends. The deaths of children in Barbara Kingsolver's best-seller, *The Poisonwood Bible* (1998), are all too present, but here again, they prompt thought and possible publication, by a missionary this time. The voice is one of his four young daughters' – only three will survive the book.

> "Waiting for a child to die is not an occasion for writing a poem here in Kilanga: it isn't a long enough wait. Every day, nearly, one more funeral ... All the mothers come walking on their knees. They shriek and wail a long, high song with quivering soft palates, like babies dying of hunger ... The Reverend has spoken with every mother who lost children ... He has tried to explain how baptism – the *batiza* – would have changed everything. But the mothers tell him no, no, they had already tried the *nkisi* around the child's neck or wrist ... They were good mothers and did not neglect this protection ... Our Father tries to make them understand the *batiza* is no fetish but a contract with Jesus Christ. If baptized, the children would be in *heaven* now. And the mothers look at him slant-eyed. If my daughter were in *heaven* would she still watch the baby while I work in my manioc ? ... Would a son in *heaven* have wives to take care of me when I am old ? ... Our Father takes their ironical and self-interested tone to indicate a lack of genuine grief. His scientific conclusion: the Congolese do not become attached to their children as we Americans do ... He is writing a learned article on this subject for the Baptist scholars back home." (294-297)

As one might expect, this swift survey of a selection of recent novels yields a range of attitudes and reactions to the deaths of children. To consider only those set in Africa – clearly identified as an environment with a high level of infant and child mortality: the concern of parents to protect and care for their children and the deep grief when they die nevertheless may be set against a contradictory belief, that the frequency of such deaths breeds detachment and even indifference.

It would be a much better world, of course, if children were lost in literature alone. They are not. Indeed, another novel, Nancy Huston's *The Goldberg Variations* (1996; published in French in 1981) is dedicated to "the man who met the death of a child." And on one day, October 8 2000, successive pages of *The Globe and Mail* (A14, A15) reported on a Colombian tribe which abandons newborn twins in the forest or throws them into rivers, and on women of the Azores who sell their babies for adoption and live to regret it. Nor are the contrasts I've just drawn restricted to fiction. They featured in scholarly discussions of parent-child relations in high mortality populations – such as Greece and Rome – over ten years ago, when I first addressed the issue in print.[1] They still do. What I intend here is to review developments in this debate over the last decade or so.[2] I will focus on three areas: explana-

---

[1] Did the ancients care when their children died ?, *G&R* 35 (1988), 152-163.

[2] Some of the ancient evidence is now available in L. F. Pizzolato, *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, Milano, 1996.

tions for infant and child mortality and their implications for adult attitudes towards children, ancient understandings of the deaths of children and of how to prevent them, and the role of mothers as mourners in Greece and Rome. I will conclude with the suggestion that mourning should be viewed as an integral part of women's reproductive labour in the ancient world. Since what I am offering is meant to be an overview, I will treat "the ancient world" as a unity. Every reader will be aware of important variations in space and time.

RATES AND CAUSES OF CHILD MORTALITY

No-one doubts that infant and child deaths were frequent in classical antiquity; no-one knows how frequent. Even the Egyptian census data – "quite possibly the best available source for any population prior to the Renaissance," in the words of their most vigilant investigators, Roger Bagnall and Bruce Frier – are not good or plentiful enough for that.[3] Estimates can however be derived from model life tables; those in most common use, the Coale-Demeny set, include infant and child rates for populations with very high mortality indeed. Bagnall and Frier conclude that the Coale-Demeny Model West life table at level 2, with a female expectation of life at birth of 22.5 years, provides the best fit with the Egyptian census data. This yields a mortality rate of about one-third (33.4 percent) in the first year of life and about one-half (49.2 percent) from birth to age 5. But how reliable are such figures ?[4]

First, we should note that the Coale-Demeny tables make no use of population data for communities with endemic tuberculosis and malaria – both likely characteristic of ancient Greece and Rome.[5] Second (as Bagnall and Frier are well aware) the high-mortality tables presented by Coale and Demeny are extrapolations from historical populations with rather lower rates of death. They assume a more or less fixed relationship between infant mortality and that at later ages – an assumption which is not necessarily sound.[6] Finally, contemporary studies of high-mortality populations reveal a remarkable range in the rates of infant and child mortality.[7] The variation in

[3] R. S. Bagnall, B. W. Frier, *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge, 1994, 50.

[4] For a more sceptical view, see W. Scheidel, Roman age structure: evidence and models, *JRS* 91 (2001), 1-26.

[5] R. Sallares, *The Ecology of the Ancient Greek World*, Ithaca, 1991, 237; W. Scheidel, Progress and problems in Roman demography, in W. Scheidel (ed.), *Debating Roman Demography*, Leiden, 2001, 1-81 (21-24).

[6] R. Woods, On the historical relationship between infant and adult mortality, *Population Studies* 47 (1993), 195-219.

[7] Overviews: M. Livi-Bacci, *Population and Nutrition: an Essay on European Demographic History* (tr. T. Croft-Murray), Cambridge, 1991, 72-78; P. Caldwell, Child survival: physical vulnerability and resilience in adversity in the European past and the contemporary Third World, *Social Science and Medicine* 43 (1996), 609-619.

rates makes it impossible to be sure of vital determinants of ancient mothers' lives, such as the average number of children they bore. Still, we may assume that many more were born and died young than they do today; the figure offered by Bagnall and Frier (139), that the average Egyptian woman who survived to age 50 gave birth to about six live children, is likely close enough to the truth. It is the reasons for the range in mortality rates which matter most for our understanding of adult attitudes to children. But even for present-day populations, these vary too widely. One study says that larger Mexican communities, those more developed economically, have lower rates of infant mortality.[8] Another notes that higher population densities – a characteristic of large communities – may lead to more infections and then an elevated death rate among children in Zimbabwe.[9] The length of the previous birth interval, polygyny, race, endemic disease – all play prominent parts in still other studies.[10]

It is instructive to linger over two recent discussions of one west African country, Cameroon. Whereas other researchers often stress medico-scientific or environmental factors, the authors in these instances agree on the central importance of human agency, the cultural climate in which children are born and raised. But they take very different views of just what that entails. For B. K. Defo, a demographer, the traditional understandings of illness and customary means of treating it in Cameroon are almost wholly harmful.[11] The belief that children's sickness is caused by witchcraft, sorcery or ancestors is a prescription for quackery or worse, their parents' passivity, and their own deaths. But when parents learn current medical models, they can act appropriately and save their children. Modernization, for Defo, makes good mothering. But (we might ask) which aspects of modernization should mothers adopt ? Immunization against tetanus, yes: it's a leading cause of death for newborns in Cameroon. But how about bottle-feeding ? Some Cameroon communities (like some Roman doctors) fear the mother's colostrum and feed infants warm water and millet for up to a week after birth. A modern mother might substitute infant formula, a source of nutrition as well as a symbol of superior – Europeanized – status. In this case, however, the wish to use up-to-date technologies might prove disastrous in a

8 J. Holian, Community-level determinants of infant mortality in Mexico, *Journal of Biosocial Science* 20 (1988), 67-77.

9 G. Root, Population density and spatial differentials in child mortality in Zimbabwe, *Social Science and Medicine* 44 (1997), 413-421.

10 A. Hailemariam, M. Tesfaye, Determinants of infant and early childhood mortality in a small urban community of Ethiopia: a hazard model analysis, *Ethiopian Journal of Health Development* 11 (1997), 189-200; B. I. Strassmann, Polygyny as a risk factor for child mortality among the Dogon, *Current Anthropology* 38 (1997), 688-695; R. Din-Dziettham, I. Hertz-Picciotto, Infant mortality differences between Whites and African-Americans: the effect of maternal education, *American Journal of Public Health* 88 (1998), 651-656.

11 B. K. Defo, Areal and socioeconomic differentials in infant and child mortality in Cameroon, *Social Science and Medicine* 42 (1996), 399-420.

community where formula is expensive and bottles impossible to keep clean. Defo's prescription, then, might be as harmful to infants as the disease he has diagnosed. We would not convict him of callousness for that; he is as well-intentioned, I expect, as the parents he criticizes. Like theirs, his feelings are difficult to identify from beliefs and behaviours alone.

We may well wish to judge others, but we must not be too culture-bound. Some other parenting practices which arouse our unease are nonetheless motivated by care – even corporal punishment. Stereotypically stern Puritan fathers in colonial New England did not mete out discipline alone. They also enjoyed their children's company, feared for their health and wept at their deaths. These might be taken as punishment for a parent's sin – loving a child too much. In the words of Thomas Shepard, who lost his son on a voyage home in 1635, "The Lord doth strike his people in that child which they take too much affection in." For such fathers, modern American permissiveness might well appear selfish, indifferent and catastrophic for children's souls.[12] Nor can we be too class biased: eighteenth-century French medical texts prefigure and persuade modern perceptions in their criticisms of traditional baby care. For example, they denigrated the feeding of cereal pap, which the experts viewed as indigestible and life-threatening, prompted by ignorance alone. For the peasants who used it, however, pap had both a practical and a symbolic purpose: to accustom the baby's stomach to heavier food and to allow the father, who prepared it, a share in the baby's care and development.[13] This was something the bourgeois medical writers, used to wet nurses and maids, missed – to a man.

A more nuanced approach to Cameroon informs work by the Leiden anthropologist Josée van Santen.[14] Van Santen contrasts the Mafa of Northern Cameroon – a people among whom infant and child mortality has been pervasively high and surviving children often leave their communities very young – with the neighbouring Fulani. These share the same environmental and climatic conditions but lose fewer children. Children are certainly important in the lives of the Mafa. The oldest son inherits his father's authority, the youngest supports his mother. Furthermore, both the oldest daughter and the second son have essential roles in funerary and other rites which sustain the balance between the visible and unseen worlds. Yet the Mafa seem rela-

---

[12] L. Wilson, "Ye heart of a father": male parenting in colonial New England, *Journal of Family History* 24 (1999), 255-274, esp. 266. For recent work stressing mediaeval fathers' love of and grief for their sons (in particular), see D. Lett, "Tendres souverains." Historiographie et histoire des pères au Moyen Âge, in J. Delumeau, D. Roche (eds), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, 2000, 17-40, esp. 31-37.

[13] M.-F. Morel, Reflections on some recent French literature on the history of childhood, *Continuity and Change* 4 (1989), 323-337, esp. 329-330.

[14] "J'avais onze enfants, dix sont morts." Mortalité enfantine, rites et soin d'enfants au Cameroun du Nord. Communication au colloque international Soins et rites. Approches interdisciplinaires de l'enfance, Paris (5-7 octobre 2000), organised by Suzanne Lallemand and Doris Bonnet. I owe this and several other references in this article to Véronique Dasen.

tively ready to let their other children leave, even die. Among the Moslem Fulani, by way of contrast, a series of rituals punctuates children's birth, growth, maturation: naming at 7 days, circumcision for boys between 5 and 9, celebrations for adolescents, girls as well as boys, when they complete their study of the Koran. For the Fulani (so the argument runs), children have value as individuals, not merely as signifiers in a complex symbolic system, and all are eligible to proceed through a set of stages lasting through adolescence. Hence more survive.

This view invokes concepts of parental investment and cost-benefit calculations at and after the births of children to account for differential mortality and for responses to it. It provides a suitable introduction to the past decade's most searching examination of parental attitudes in high mortality populations, the work of Nancy Scheper-Hughes in and on the slums of northeastern Brazil.

DEATH WITHOUT WEEPING ?

In her award-winning book, *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley and Los Angeles, 1992), Scheper-Hughes argues that shantytown mothers pursue what she calls an "old" reproductive strategy common to many pre-transitional populations: many births and few survivors foster the identification of those most likely to live (on the grounds of gender or birth order or appearance or state of health) and inspire interest in these alone (401-403). This has consequences for both cause and affect. It may result in more baby and child death (356). It may (more certainly) make child death "a predictable and relatively minor misfortune, one to be accepted with equanimity and resignation as an unalterable fact of human existence" (275).

Scheper-Hughes supports her argument with an appeal to antiquity. "When an Alto mother says, 'It is better to let the weak ones die,' her thinking is similar to that of Medea, who would sooner slaughter her defenceless children than leave them abandoned and helpless in a hostile world" (407). We may wonder whether this offers an adequate account of Medea's motivation, just as we may fail to accept a sociobiological analysis of Medea's reproductive strategies. (She is afraid the children will prevent her from getting a new man and new children, better placed to transmit her genes[15]). But the reference to Medea may give the wrong impression. It is no part of Scheper-Hughes' project to make out that mothers are all the same. The reverse is true: she aims to counter an essentialist vision of mothering and to replace it with an understanding of maternal practice as a response to "the

---

15 R. B. Sommerville, When are children worth it ? An evolutionary reading of Euripides' Medea, *Perspectives in Biology and Medicine* 43 (1999), 69-83.

historical reality of a biological child in a particular social world" (356).[16] So, we must ask whether this social world offers an image which reflects antiquity.

Similarities there certainly are, and not just high mortality: a subsistence economy (with many often falling below even that level), powerlessness in the face of cruel and capricious forces (governments, world markets, the gods), the consolation that it is better to be out of a bad world. But relevant differences are no less apparent. I don't know that any Greek or Roman believed (as Brazilians of the Nordeste may) that children themselves are responsible for their fates, some born with spirit, others ignorant how to live. Nor did they think of dead children as angels, enjoying an afterlife around Christ's throne. We should recall here that Rome was closely and continuously linked to mediaeval Christendom, but even those two worlds were very different for parents and children. A Roman child who was exposed at birth died or was raised as a slave; compare that loss of life and social status with the good fortune of a mediaeval foundling who became an oblate. But while mediaeval children might be sent away to be nursed by a stranger and a hireling – a practice which has been explained, rightly or not, as a sign of indifference – the Roman élite could give their newborns to slaves and freedmen they knew and trusted and so forge further bonds between their own children and others in their households.[17] Given these contrasts, how alike should we expect ancient Athens, say, and contemporary Brazil to be ? All the less, perhaps, since the picture Scheper-Hughes paints in her book is not an ordinary or in any sense a natural one even there. Both child mortality and parental resignation increased markedly in the twenty years between her first visit to the Nordeste and those which led directly to *Death Without Weeping*. Scheper-Hughes, an activist as well as an anthropologist, leaves no doubt that the world of the shantytowns is not the product of natural demographic processes common to pre-transitional populations. Rather, it is the work of Brazil's military dictators and the free-market fanatics who followed them, the creation of the averted gaze of the state and of its repressive panoply of death squads and disappearances. As such it does indeed (as Scheper-Hughes intends) call into question some generalizations about the maternal instinct and its expression. At the same time, however, it is ill-suited to produce a model for high-mortality populations elsewhere.

[16] Scheper-Hughes follows the formulation of S. Ruddock, Maternal thinking, *Feminist Studies* 6 (1980), 342-367, esp. 348.

[17] M. Corbier, La petite enfance à Rome: lois, normes, pratiques individuelles et collectives, *Annales* 54 (1999), 1257-1290.

GREEK AND ROMAN RESPONSES

So much for what studies of other populations can (and mostly can't) tell us about the ancient world. What have we learned from the Greeks and the Romans themselves over the last fifteen years ? Answers cover ancient ideas about the causes of infant and child deaths, the means they took to prevent them, and their responses to those which occurred anyway.

Even today, miscarriages, stillbirths, infant deaths can be as difficult to explain as they are to bear. What causes crib deaths ? Why did so many newborns die at Toronto's Hospital For Sick Children in the early '80s ? Autopsies revealed high levels of digoxin – *prima facie* evidence of poisoning. A nurse was charged but released after a preliminary hearing. A subsequent inquiry was told that neonatal physiology was so unlike adults', and so little understood, that the digoxin (or something like it) may have been the result of natural processes. How much more mysterious such things might be in antiquity, when what we now regard as the basic facts of anatomy, physiology and the aetiology of disease were unknown. But explanations there were all the same. Why were some children stillborn ? One theory involved the length of gestation. It was widely agreed that babies who came to term at seven, nine and ten months would survive. Eight-month children, however, were at risk; a newly published fragment of Damastes is one of the few sources which view them as viable.[18] This numerology served to console parents and exculpate midwives and physicians: given the uncertainty in calculating the exact date of conception, it was convenient to label stillborn babies as eight-month children, whom no-one could save.[19] Surviving children fell prey to ghosts and bogeys – Gello, Mormo, Lamia. These were young women who had died unwed or in childbirth, or had lost or killed their children, and therefore, begrudged those more successful in fulfilling a female's fate.[20] Medea may be one of them.[21] These figures too deflect blame from individuals, mothers or others in the community, and also empower parents by representing a threat they can take measures to thwart.

Such measures included plants, incantations, magical stones, rattles, amulets incorporating galactite or the eyes of a hyena, and the hide of an ass for babies to sleep on.[22] Dreams might portend danger for children; hand-

---

[18] H. N. Parker, Greek embryological calendars and a fragment from the lost work of Damastes, *On the Care of Pregnant Women and of Infants*, *CQ* 49 (1999), 515-534.

[19] A. E. Hanson, The eight months' child and the etiquette of birth: obsit omen!, *BHM* 61 (1987), 589-602.

[20] S. I. Johnston, Defining the dreadful: remarks on the Greek child-killing demon, in M. Meyer, P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, 361-397; *ead.*, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles, 1999, 161-199.

[21] S. I. Johnston, Corinthian Medea and the cult of Hera Akraia, in J. J. Clauss, S. I. Johnston (eds), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton, 1997, 44-70; *contra*, C. Harrauer, Der korinthische Kindermord. Eumelos und die Folgen, *WS* 112 (1999), 5-28, esp. 27-28.

[22] Johnston (*supra* n. 20), 381-387; for similar means for protecting unborn children, see J.-J. Aubert, Threatened wombs: aspects of ancient uterine magic, *GRBS* 30 (1989), 421-449 and P. Gaillard-Seux,

books helped anxious parents interpret them.[23] Naming practices too might aim at keeping children from harm. Names based on the word *kopros*, "dung," stick out among the papyri from Greco-Roman Egypt. They were once thought to be signs of status, pointing to a child who had been exposed in a dung-heap and raised as a slave. It seems more plausible, however, to see them as "derogatory-protective" names, a device to deflect envy and the evil eye by suggesting that the children who bore them are not worth hurting.[24]

Many died all the same. What then ? Neonates and infants are under-represented in Greek and Roman cemeteries, as they are in communal burial sites from the Neolithic on. This seems likely to reflect (in Eleanor Scott's words) their exclusion from "a visible 'club' whose membership rules we are still trying to deduce."[25] But (as Scott also observes: 115, 117) we occasionally find the babies' remains which Roman Britons placed near boundaries or in domestic surroundings (under house floors, in barns). These may stake a claim, a family's on a place, a people's on a territory. If so, clubs in Roman Britain not only admitted some babies as members but elected them to the property committee. The manner of burial is also both important and enigmatic. True, newborns may be found in pots.[26] But then too (as the excavator of archaic tombs on Paros remarks), "Fréquemment, parmi les tombes à schiste d'adultes se trouve un beau vase mélien décoré dans lequel on a inhumé un enfant."[27] Is the use of a pot not just distinctive but dismissive ? Or is it the willingness to associate the baby with a beautiful imported object which counts ? And what are we to make of the fact that the graves of unmarried Roman girls are often richer in jewels than those of married women ? (These may represent the girls' dowries, while a married woman's jewelry went to her daughter and other female relatives.)[28] We are in the

---

Les amulettes gynécologiques dans les textes latins médicaux de l'Antiquité, in C. Deroux (ed.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux. Actes du Vᵉ Colloque International "Textes médicaux latins" (Bruxelles, 4-6 septembre 1995)*, Bruxelles, 1998, 70-84; for the contributions of medicine, see C. Hummel, *Das Kind und seine Krankheiten in der griechischen Medizin*, Frankfurt am Main, 1999.

23 K. R. Bradley, Children and dreams, in S. Dixon (ed.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, London - New York, 2001, 43-51.

24 D. Hobson, Naming practices in Roman Egypt, *BASP* 26 (1989), 157-174, esp. 163-165 ; O. Masson, Nouvelles notes d'anthroponymie grecque, *ZPE* 112 (1996), 143-150, esp.147-150.

25 E. Scott, *The Archaeology of Infancy and Infant Death*, Oxford, 1999.

26 See, e.g., for the Greek west in the archaic and classical periods, S. Collin-Bouffier, Des vases pour les enfants, in M.-C. Villanueva Puig *et al.* (eds), *Céramique et peinture grecques. Modes d'emploi. Actes du colloque internationale, Ecole du Louvre, 26-27-28 avril 1995*, Paris, 1999, 91-96.

27 P. Zaphiropoulou, Une nécropole à Paros, in J. de La Genière (ed.), *Nécropoles et sociétés antiques (Grèce, Italie, Languedoc). Actes du colloque international du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III, Lille, 2-3 décembre 1991*, Naples, 1994, 127-152. Similarly, "the so-called Polyphemus amphora from Eleusis occupies a coveted spot in most major textbooks used in Western art survey courses, yet rarely has it been noted to have served as a child's coffin" (S. Langdon, Beyond the grave: biographies from early Greece, *AJA* 105 (2001), 579-606, esp. 579).

28 A. Oliver, Jewelry for the unmarried, in D. E. E. Kleiner, S. B. Matheson (eds), *I Claudia II. Women in Roman Art and Society*, Austin, 2000, 115-124.

realm of gestures which are very difficult to decode, operating as they may according to considerations which have little to do with the feelings of individual parents or attitudes towards children at all. Genre, for example: Greek philosophical consolations for the deaths of the young sound tones we don't hear in epigrams or public and private dedications; Roman tombstones profess the grief literary texts deplore – here social class and status are additional factors.[29] We should remember that sympathy cards and tombstones in our own child-centred cultures are as conventional in their expression of grief as anything from the ancient world – more so at times, since our cemeteries may regulate what is said.[30] Our search for significance is further complicated by the fact that ancient customs may have mystified even those who practised them. Roman commentators display confusion over just which deaths call for a *funus acerbum* or why torches and wax candles accompany one.[31] After all, even our own signals may be misconstrued. "Aberrant" reactions fuelled the charges against the nurse later cleared of the Hospital for Sick Children deaths.[32] We weep for joy as well as sorrow and need the context to determine which. Consequently, even if we take an essentialist position, that most parents (at least) feel deep grief for a child's death, we (unlike the missionary in *The Poisonwood Bible*) cannot expect them to express that grief in any one way. Nor can we rule out the possibility (to say no more) that some individuals and groups who seem to experience no profound sadness or deny that they do are simply telling the truth. This is one area where historians' preconceptions must come into play but all too easily tilt the field.

In the end, it is probably best to confine ourselves to conventions: what Greeks and Romans were expected to do most of the time. This is in keeping with the distinction anthropologists make between grief, a widely recognized psychological and physiological phenomenon, and the customary behaviours which make up mourning.[33] Here some real progress has been made in the

---

[29] J. H. M. Strubbe, Epigrams and consolation decrees for deceased youths, *AC* 67 (1998), 45-75; J. McWilliam, Children among the dead. The influence of urban life on the commemoration of children on tombstone inscriptions, in S. Dixon (ed.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, London - New York, 2001, 74-98; cf. (on the importance of genre) M. Golden, Change or continuity ? Children and childhood in Hellenistic historiography, in M. Golden, P. Toohey (eds), *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World*, London - New York, 1997, 176-191; K. R. Bradley, Images of childhood. The evidence of Plutarch, in S. B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York, 1999, 183-196, esp. 192-194.

[30] M. King, Commemoration of infants on Roman funerary inscriptions, in G. J. Oliver (ed.), *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, 2000, 117-154. esp. 129-140.

[31] J.-P. Néraudau, La loi, la coutume et le chagrin. Réflexions sur la mort des enfants, in F. Hinard (ed.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Colloque de Caen, 20-22 novembre 1985*, Paris, 1987, 195-208; C. de Filippis Cappai, *Cereis facibusque praelucentibus*. Osservazioni sul rituale funebre romano nelle morti premature, *Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica* 9 (1997), 121-129.

[32] S. Spinks, *Cardiac Arrest*, Toronto, 1985, 80-81, 128-129, 184.

[33] M. Eisenbruch, Cross-cultural aspects of bereavement. 1: a conceptual framework for comparative analysis, *Culture, Medicine and Psychiatry* 8 (1984), 283-309.

area of parental responses to children's deaths in Greece and Rome, an outcome of the recent focus on the gendered nature of mourning in antiquity.[34] With this work, however, has come the understanding that the relationship between grief and mourning – neatly distinguished though they may be – is both controversial and open to negotiation. This is especially so when grief overflows the channels normally cut for mourning.

MOTHERS IN MOURNING

In the course of an attack on his political opponent Demosthenes, the Athenian orator Aeschines impugns his grasp of the proprieties (Aeschin., 3, 77-78). "Though his daughter had been dead just six days, before he had mourned and done what is customary he put on a wreath and white clothes and began making sacrifices, going against the law – even though he had lost the first and only one to call him 'father'." Then Aeschines drives his point home: "The man who hates children, the bad father, would never be a reliable leader of the people." Five hundred years later, Plutarch refers to this attack in his *Life of Demosthenes* (Plut., *Demos*., 22, 3-7). The facts are not in dispute, but Plutarch takes issue with Aeschines' treatment of them. It is the sign of a weak and ungenerous nature, he says, to think mourning the mark of an affectionate spirit but to condemn a man who bears misfortune moderately and without causing pain for himself or others. Demosthenes left tears and lamentations for this personal tragedy to women and did what he thought would benefit the city – and in so doing, he was right. Yet (Plutarch concludes) there are many whom Aeschines has inclined to pity and made womanish by his speech. Another public figure, the Roman Cicero, was devastated by the loss of an only daughter (an adult child this time). His closest friend, Atticus, urged him to get over it – as Caesar had the death of his Julia nine years before; another correspondent, Ser. Sulpicius Rufus, said he should return to public life despite his sorrow. Cicero responds that he is too sick at heart to resume his usual activities but denies that he is pining away: his strategy, of busying himself with writing philosophy, is entirely appropriate for a man of his station.[35] It is clear that there was some debate

[34] G. Holst-Warhaft, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, London - New York 1992; R. Lizzi, Il sesso e il morti, in F. Hinard (ed.), *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, 7-9 octobre 1993*, Paris, 1995, 49-68; N. Loraux, *Mothers in Mourning* (tr. C. Pache), Ithaca - London (1998); K. Stears, Death becomes her. Gender and Athenian death ritual, in S. Blundell, M. Williamson (eds), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London - New York 1998, 113-127; H. van Wees, A brief history of tears: gender differentiation in Archaic Greece, in L. Foxhall, J. Salmon (eds), *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London - New York, 1998, 10-53; L. McClure, *Spoken like a Woman. Speech and Gender in Athenian Drama*, Princeton, 1999, 40-47; F. Prescendi, Klagende Frauen. Zur weiblichen Trauerhaltung in Rom, in T. Späth, B. Wagner-Hasel (eds), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart - Weimar, 2000, 102-111.

[35] S. Treggiari, Home and forum: Cicero between 'public' and 'private', *TAPhA* 128 (1998), 1-23, esp. 14-23.

about the leeway to be allowed bereaved fathers: Pliny is noticeably more tolerant of the grief his friend Fundanus displayed at his young daughter's death than of the show of mourning made by Regulus, a political enemy (Pliny, *Ep.*, 4, 2, 5, 16). It is no less clear that the baseline from which it was reckoned was what suited a man. To mourn too much (however much that was) was womanly.

Yet women's mourning itself might be problematic, in public above all. This is especially true of Greece, where we know of legislation on women's role in funerals and what followed them from Ioulis (on the island of Ceos), Delphi and Gambreion (Asia Minor) as well as Solon's laws at Athens. One motive may have been the desire to restrict display and competition related to it on the part of the élite. Women in this reckoning are essentially passive, role players in the rivalries of men. But they may be figured as active agents too, liable in their laments to spur men on to dangerous acts of vengeance. Their private grief could come in for censure as well. Plutarch himself lost a daughter, a baby of two, the occasion for a letter of consolation to his wife (Plut., *Mor.*, 608B-612B). He praises the self-control and simplicity with which she has met this and the deaths of other children in the past. This is in keeping with tradition, he says: people do not pour libations over dead infants, or linger beside their bodies, at their wakes, by their tombs. But it is also quite unlike the behaviour of many other women, who pour themselves out in empty and ungrateful (or unpleasant) grief for their own children and, with their howling visits, intensify the grief of others who are bereft. It may not be a coincidence that a Greek uses *kōkyuein*, the verb for women's distinctive wailing, to describe a newborn's cry (Empedocles 118 D.-K.). Among the Romans, Plautus, Catullus, Cicero, Tacitus and Seneca all use the mourning mother as a type of inconsolable sorrow (Plaut., *Truc.*, 731, Catull. 39, 4-5, Cic., *Fam.*, 9, 20.3, Tac., *Agric.*, 29, 1, Sen., *ad Marc.*, 2, 3-4, cf. 7, 3).

To cut through these complexities: grief, intense grief, intense grief for children – this was woman's work. No-one could call Oppianicus a typical father: he murdered his son. The speedy night-time funeral he arranged, however, was very much in the Roman tradition. So too was the reaction of the boy's mother, who came to Larinum and insisted on another ceremony even though her son was already in the grave (Cic., *Clu.*, 9, 28). Women's role is regarded as natural by some Greek and Roman writers and may not surprise us. Certainly it generally attracts little explanation: their responsibility for mourning (as for so much to do with death, like the preparation of the corpse and the provision of grave gods) can be ascribed to their nearness to natural processes, their familiarity with flux and fashion in societies which men labour to make stable.[36] I'd like to frame the issue rather differently,

[36] See. e.g., F. Prescendi, Il lutto dei padri nella cultura romana, in Hinard (*supra* n. 34) 147-154, esp. 151-152. On grave goods, see S. Houby-Nielsen, Grave gifts, women, and conventional values in Hel-

and suggest that we think of women's mourning as a facet of their reproductive labour.[37] (The term has taken on extra resonance lately: we now realize that childbirth normally brought only a short respite, if that, for working women in antiquity, and demography and family dynamics have been inserted alongside modes of production into the debate on the transition from late antiquity to feudalism[38]). My suggestion has two advantages. First, it reflects ancient ideas about the birth process. This was not perceived as a straightforward progression beginning with conception and ending with the appearance of the child. The special features of the eight-month child in the sequence 7, 8, 9, 10 months suggest as much, as do the use of *brephos* for both foetuses and babies and the delay in naming children (until the eighth and ninth days at Rome, as late as the tenth at Athens). Until they were accepted by the *kyrios* or *paterfamilias* or elders of the tribe, they were (so to speak) as yet unborn.[39]

This, however, is relevant only to the youngest children who died. More generally, mothers' near monopoly on mourning provides an additional answer to one of the questions which underlie inquiries into adult attitudes in high mortality populations. How do communities carry on when they are battered by these blows ? Distance and indifference is the response often on offer. In Lawrence Stone's words, "To preserve their mental stability, parents [are] obliged to limit the degree of their psychological involvement with their infant children."[40] Alternative answers exist: the comfort and security customary child-rearing practices afford, the sharing of parental responsibility with others, elaborate and enduring ritual practices to aid and channel the expression of emotion. Here is another. Women do more than bear (I won't say merely bear) the many children required for the biological survival of high-mortality populations. They also bear the burden of their loss and, as a consequence, much of the responsibility for the fact that social life runs as smoothly as it does. It may be – as the old cliché says – that behind every successful man in the ancient world there was a woman. If so, she was often a mother in mourning.

---

lenistic Athens, in P. Bilde *et al.* (eds), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus, 1997 (*Studies in Hellenistic Civilization*, 8), 220-262.

[37] I do not mean to suggest that this was an area in which women alone had responsibilities nor that their role was invariably recognized fully; see A. E. Hanson, A division of labour. Roles for men in Greek and Roman births, *Thamyris* 1 (1994), 157-202; N. Demand, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore - London, 1994, 121-140.

[38] H. Grassl, Zur materiellen Situation der arbeitenden Frauen im Altertum, in C. Ulf (ed.), *Ideologie - Sport - Aussenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antike Gesellschaft*, Innsbruck, 2000, 243-253; W. Seccombe, *A Millennium of Family Change. Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, London - New York, 1992, 44-60.

[39] It is noteworthy here that the great majority of remains in the *tophet* at Carthage, long regarded as the site of child sacrifice, are of foetuses in the third trimester, miscarriages and neonates – all, it seems, treated alike; see J. H. Schwartz, *What the Bones Tell Us*, New York, 1993, 28-57.

[40] L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London, 1977, 70.

Offrandes à Artémis pour une naissance Autour du relief d'Achinos

YVETTE MORIZOT

L'enfantement fut en Grèce du ressort de plusieurs divinités, dont Artémis, quoique celle-ci n'ait jamais enfanté, comme le souligne Platon (*Théétète*, 149 b)[1]. Le lien d'Artémis avec la vie féminine et les jeunes a suscité un intérêt majeur au cours des dernières décennies, dans le sillage des découvertes de Brauron. Nous y revenons dans une perspective très limitée, à propos d'un relief découvert récemment en Grèce du Nord, qui porte une image de rituel lié à la naissance d'un intérêt exceptionnel par la représentation de l'offrande de vêtements. Il méritait d'être mis en commun à l'occasion du colloque. Notre commentaire, qui implique l'histoire de l'art, ne contient pas de présentation générale ni d'Artémis[2], ni des offrandes de vêtements, mais signale des indications bibliographiques. De nombreux témoignages de la présence des femmes dans les Artémisions et de leurs préoccupations familiales ont été recueillis dans les fouilles, qui permettent de toucher de plus près la réalité à laquelle se réfère notre image ; nous proposons quelques références[3].

---

1 Mes remerciements les plus vifs vont à Véronique Dasen. Ouvrages de référence de l'article : S. G. Cole, Domesticating Artemis, in S. Blundell, M. Williamson (éds), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London - New York, 1998, 27-43 ; F. Dakoronia, L. Gounaropoulou, Artemiskult auf einem neuen Weihrelief aus Achinos bei Lamia, *MDAI(A)* 107 (1992), 217-227 ; M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London - New York, 2002 ; B. Gentili, F. Perusino (éds), *Le orse di Brauron, Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002 ; M. Giuman, Metamorfosi di una dea : da Artemide ad Iside in un santuario di Dion, *Ostraka* 8.2 (1999), 427-446 ; L. Kahil, *LIMC* II (1984), *s.v.* Artemis ; E. D. Reeder (éd.), *Pandora, Women in Classical Greece*, Baltimore, 1995.

2 P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, Paris, 1987 ; C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma, 1977 ; Dillon (*supra* n. 1) ; P. Ellinger, Artémis, in Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, I, Paris, 1981, 70-73 ; M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano, 1999 (Biblioteca di archeologia 28) ; J.-P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, 1990 (*Conférences, essais et leçons du Collège de France*).

3 W. Günther, « Vieux et inutilisable » dans un inventaire inédit de Milet, in D. Knoepfler (éd.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque, Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux*, Neuchâtel, 1988, 215-237 ; A. Herda, Der Kult des Gründerheroen Neileos und der Artemis Kithone in Milet, *JÖAI* 67 (1998), 1-48 ; T. Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia Found in Athens*, Stockholm, 1972 (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae 4°, XIX). En outre : S. Huber, *Une aire sacrificielle au nord du Sanctuaire d'Apollon à Erétrie. Reconstitution d'un rituel à l'époque archaïque*, thèse de doctorat, Université de Lausanne, 2000. Offrandes féminines : N. Himmelman, La vie religieuse à Olympie : fonction et typologie des offrandes, in A. Pasquier (dir.), *Olympie, Cycle de huit conférences organisé au musée du*

Nous voudrions nous attacher, comme nous l'avons annoncé, au relief en marbre trouvé en 1979 à Achinos, site de l'ancienne Echinos, en Thessalie, et publié par F. Dakoronia et L. Gounaropoulou (fig. 1). Il est daté autour de 300 avant J.-C.[4].



Fig. 1 : Rituel pour Artémis. Relief en marbre, vers 300 av. J.-C., Musée de Lamia (avec l'aimable autorisation de Mme F. Dakoronia).

Le sujet est la présentation d'un petit enfant à Artémis. La cérémonie comporte un sacrifice sanglant, des sacrifices non sanglants, mais aussi l'offrande de vêtements. Il pourrait s'agir d'un premier enfant, dont la naissance était particulièrement importante, qu'il soit fille ou garçon ; l'événement justifierait l'ampleur du rituel pérennisé par la sculpture. Souhaitant faire parler le relief aux non-spécialistes de l'art grec et exprimer une opinion personnelle sur quelques points, j'en proposerai une sorte de lecture

---

Louvre par le Service culturel du 18 janvier au 15 mars 1999, Paris, 2001, 153-179, spéc. 156-157 ; J. de La Genière, Claros, Bilan provisoire de dix campagnes de fouilles, *REA* 100 (1998), 235-268 ; E. Sapouna-Sakellaraki, Un dépôt de temple et le sanctuaire d'Artémis Amarysia en Eubée, in *Actes du IIIe Colloque international du C.E.R.G.A. sur l'élément orgiastique dans la religion grecque ancienne, Kernos* 5 (1992), 235-263.

4 Musée de Lamia, AE 1041. 0,68 m x 1,21 m x 0,10 m. Dakoronia (*supra* n. 1). Cf. Cole (*supra* n. 1) (la datation du relief à la fin du Ve siècle ne semble pas acceptable) ; Dillon (*supra* n. 1), 31, 231-233, fig. 7.4 ; U. Kron, Priesthoods, dedications and euergetism : What part did religion play in the political and social status of Greek women ?, in P. Hellström, B. Alroth (éds), *Religion and Power in the Ancient Greek World, Proceedings of the Uppsala Symposium 1993,* Uppsala, 1996 (*Boreas* 24), 139-182, spéc. 159 ; M. M. Lee, *The Myth of the Classical Peplos,* PhD Bryn Mawr, Ann Arbor, 1999, 254-255, fig. 48-49 ; Y. Morizot, Le vêtement grec dans sa matérialité : découvertes et recherches récentes, *Histoire de l'art* 48 (2001), 11-22, spéc. 20, fig. 4 ; E. Parisinou, *The Light of the Gods: The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult,* London, 2000, 46-47, fig. 11, cat. 2.15 ; U. Sinn, *Einfuehrung in die klassische Archaeologie*, München, 2000, 109-114 ; F. T. van Straten, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece,* Leiden - New York - Köln, 1995, 82-84, 293, R 75 bis, fig. 88 ; K. Waldner, Kultraüme von Frauen in Athen: Das Beispiel der Artemis Brauronia, in Th. Späth, B. Wagner-Hasel (éds), *Frauenwelten in der Antike, Geschlechterordnung und weibliche Lebenpraxis,* Stuttgart - Weimar, 2000, 53-81, spéc. 80, Q 35 (fin du Ve s.). Des études récentes ont été consacrées aux reliefs grecs : M. Edelmann, *Menschen auf griechischen Weihreliefs,* München, 1999 (*Quellen und Forschungen zur antiken Welt* 33) ; Ch. Löhr, *Griechische Familienweihungen. Untersuchungen einer Repräsentationsform von ihren Anfängen bis zum Ende des 4. Jhs v. Chr.*, Rahden, 2000 (*non vidi*).

suivie, rapide, avant d'éclairer certains aspects en relation avec l'environnement cultuel et social, et en réservant ensuite quelques remarques à l'offrande de vêtements ; elle met en jeu différentes notions liées à la conception de la femme, fondamentales parmi celles dont Artémis avait été chargée.

LE RITUEL EN COURS

Debout à droite, Artémis est accoudée sur un pilier, de long vêtue, la tête ceinte d'un diadème ; elle tient de la main droite une longue torche ; dans sa main gauche, F. Dakoronia et L. Gounaropoulou restituent un pavot, plutôt qu'une torche ou une flèche. La position de la main et l'association de l'arc avec la mort en couches permettent-elles d'exclure la présence d'un arc ? L'arme serait au repos, dans la main baissée et relâchée. Sur un lécythe à fond blanc du peintre d'Achille, une femme défait sa ceinture devant la déesse, qui tient une torche de la main droite et un arc avec des flèches dans sa main gauche baissée[5]. Quoi qu'il en soit, derrière l'épaule droite de la déesse du relief apparaît son carquois, dont le baudrier est invisible.

Devant Artémis, un autel, dont s'approche un cortège. En tête, le sacrificateur s'apprête à égorger un taureau. Derrière lui, trois femmes. La première tend vers la divinité un enfant, qui lui-même tend les bras vers la déesse. D'après ses vêtements, il s'agit d'une petite fille, portée parce qu'elle ne marche pas encore[6]. La deuxième femme, plus petite et plus fluette, a les cheveux assez courts, une tunique et des chaussures simples. Son aspect convient à une jeune esclave ; de même son rôle. Elle tient en équilibre sur sa tête un plateau chargé de deux fruits ronds – coings ou coing et grenade –, une grappe de raisin avec les feuilles et les vrilles de la vigne, un rameau de myrte ou d'olivier, entourant des gâteaux. Elle porte aussi un vase (askos) destiné aux libations.

La femme qui clôt le cortège, imposante par la taille et la plénitude des formes, est habillée d'une tunique plissée, qui traîne à terre, et enveloppée dans un grand voile qui lui couvre la tête ; il dégage son visage, aujourd'hui détruit, sa main droite levée, paume vers l'avant, en signe d'adoration, et la

---

[5] Syracuse, Mus. Naz. 21186 ; Kahil (*supra* n. 1), n° 721 a* ; cf. le relief du Musée de Brauron 1151 (5) (Kahil, *supra* n. 1, n° 974*) ; l'orientation de l'arc serait différente. Le pavot est surtout lié à Déméter, et correspond aux différents aspects de cette déesse ; voir B. S. Spaeth, The Goddess Ceres in the Ara Pacis Augustae, *AJA* 98 (1994), 65-100, spéc. 70-71. Il est à Lousoi un attribut d'Artémis Héméra (Kahil, *supra* n. 1, n° 106) ; l'épiclèse désigne l'action spécifique d'Artémis dans la formation des jeunes filles, la domestication (Calame, *supra* n. 2, 217 sq.), mais elle a pu prendre au fil du temps une valeur proche de celle qu'elle assume lorsqu'elle qualifie Asclépios, à qui l'on demandait la guérison ; Artémis était toute proche du dieu à Epidaure et souvent présente à ses côtés.

[6] On comparera avec le jeune Xéniadès que sa mère Xénokrateia place sous la protection du fleuve Céphise divinisé, en présence d'une série de divinités ; nu et debout, il lève un bras vers le dieu (Athènes, Mus. Nat. n° 2356 ; J. Charbonneaux, R. Martin, F. Villard, *Grèce classique*, Paris, 1969, 181, fig. 195 ; Kron, *supra* n. 4, fig. 17)

gauche qui présente une pyxide. La pyxide pourrait renfermer un onguent, ou de l'encens ou une substance proche, précieuse comme l'objet lui-même, petit et raffiné dans sa forme. L'encens a eu un rôle primordial dans le sacrifice, et la littérature insiste sur les temples parfumés des dieux. La fumigation couronnerait le rituel qui entoure la présentation de l'enfant et dont les composantes sont mises sous nos yeux. Selon F. Dakoronia et L. Gounaropoulou, le contenu de la pyxide pourrait être une matière comme de la laine, qui dépasserait[7]. L'irrégularité de la surface supérieure semble explicable autrement.

Un groupe de pyxides hellénistiques en terre cuite étudié par Z. Kotitsa se caractérise par un couvercle orné d'un médaillon ; celui-ci contient le plus souvent un buste d'Artémis, une nébride nouée sur l'épaule droite et un carquois au dos. De telles pyxides ont été recueillies dans des sanctuaires et divers lieux de Thessalie. Certaines ont servi de boîtes à encens, exceptionnellement de brûle-parfum, mais il pouvait s'agir d'objets de la vie quotidienne. Leurs ornements sont proches des médaillons métalliques utilisés dans les bijoux et les fulcra (appliques de meubles), mais aussi dans des pyxides en métal, rarement conservées[8]. La pyxide du relief d'Achinos pourrait être un objet de ce type ; par sa saillie prononcée, en tout cas, le couvercle ressemble à celui des pyxides à médaillons.

Dans le champ du tableau sont suspendues des pièces de costume alignées, rendues en faible relief. À gauche une paire de chaussures accrochées à un clou, puis une tunique à vraies manches longues, dans une matière lisse et souple, une sorte de grand « châle » frangé, un second « châle » frangé plus étroit et plus long, et une ceinture frangée, et, à droite, apparemment, un chiton à rabat plissé, cousu pour garder sa forme ; les plis étaient sans aucun doute rendus en peinture dans le haut laissé lisse, selon une convention qui parcourt tout l'art grec[9]. Les vêtements qui touchent le bord supérieur semblent à cheval sur un fil. La disparition de la couleur et du décor nous empêche d'apprécier pleinement le luxe de cette garde-robe, sans doute utilisée par sa propriétaire au cours de sa grossesse et peut-être de l'accouchement.

F. Dakoronia et L. Gounaropoulou pensent que l'enfant est tenu par sa mère ; la femme voilée serait la mère ou la belle-mère de la jeune femme, et l'instigatrice du sacrifice ; cette interprétation a été suivie. Pourtant, on pourrait, à mon avis, voir dans la femme voilée la mère de l'enfant, celle qui le porte étant sa nourrice[10]. La robustesse de cette dernière convient à une

---

[7] Dakoronia (*supra* n. 1), 222 et n. 30 ; la forme évoque celle des « salières ».

[8] Z. Kotitsa, *Hellenistische Tonpyxiden*, Mainz, 1996, 128-129, 184 ; on peut rapprocher le médaillon Stathatos (Kahil, *supra* n. 1, n° 756*) et, en particulier, le médaillon en argent doré d'un couvercle de pyxide fragmentaire trouvé en Macédoine (Musée de Kavala A 1231 ; Kahil, *supra* n. 1, n° 755).

[9] Les « châles » sont susceptibles d'être arrangés en péplos, en voiles ou manteaux, et de servir de tissus d'ameublement. Des identifications différentes ont été proposées par F. Dakoronia et L. Gounaropoulou, S. G. Cole, M. M. Lee et moi-même (*supra* n. 4). On peut hésiter entre une ou deux ceintures. Sur les caractères luxueux, voir Morizot, *ibid.*

[10] Dillon (*supra* n. 1) vient d'exprimer la même opinion, sans entrer dans le détail.

nourrice ; elle est coiffée avec un chignon et vêtue d'un péplos à long rabat ceinturé, attaché par une fibule ronde : cette tenue révèle qu'elle était bien considérée, quel que fût son statut ; en revanche, elle n'est pas couverte autant que le voudrait l'*aidôs* de la femme adulte. Compte tenu de la réalité sociale, une nourrice est à sa place dans cette scène ; de plus, il n'est pas rare que sur les reliefs, à Brauron et ailleurs, une nourrice fasse partie des cortèges familiaux d'adorants ; elle apparaît aussi sur des monuments funéraires[11].

Pour sa contribution au sens, il faudrait analyser la mise en image, qui frappe par la hiérarchisation des tailles, la troisième dimension créée par des obliques et les variations d'épaisseur du relief, la composition. L'enfant s'inscrit à la fois au cœur du tableau et du rituel. Artémis, imposante par la taille et un mode de représentation étalé, se trouve comme isolée dans son propre espace ; cependant, la torche qu'elle tient penchée en direction du groupe humain et dont la flamme brûle à l'aplomb de l'autel, opère une ouverture et signifie l'accueil favorable qu'elle réserve à la cérémonie. Le sculpteur tire un parti habile de motifs iconographiques conventionnels comme la femme voilée et surtout l'enfant tendant les bras vers sa mère ou sa nourrice ; le stéréotype produit du sens puisque Artémis se trouve qualifiée de courotrophe[12].

LA FEMME, LA DIVINITE, DES OFFRANDES

Dans son riche costume, voilée conformément à l'exigence de modestie imposée aux femmes lors de leurs sorties, la dédicante propose une image avantageuse d'elle-même. La présence d'une femme comme seul dédicant est relativement inhabituelle et témoigne du statut libéral dont jouissaient les femmes en Thessalie, ainsi que dans certaines autres régions de Grèce, contrairement à la situation de l'Attique, où les femmes étaient soumises au contrôle des hommes[13]. Les offrandes choisies ou précieuses, la victime

---

[11] Sur les rôles respectifs de la mère et de la nourrice, voir S. Villatte, La nourrice grecque, *AC* 60 (1991), 5-28. Plusieurs reliefs de Brauron représentent une nourrice : a) Mus. de Brauron 1151 (5) ; Kahil (*supra* n. 1), n° 974* ; H. Schulze, *Ammen und Pädagogen, Sklavinnen und Sklaven als Erzieher in der antiken Kunst und Gesellschaft*, Mainz, 1998, 41, A W 4, pl. 11,2. b) Mus. de Brauron 1152 (83) ; Kahil (*supra* n. 1), n° 1127* ; Schulze, *ibid.*, A W 5, pl. 11,3 ; A. Klöckner, Habitus und Status. Geschlechtsspezifisches Rollenverhalten auf griechischen Weihreliefs, in *Die griechische Klassik: Idee oder Wirklichkeit*, Mainz, 2002, 321-330, fig. 5 (image inversée). Pour d'autres reliefs votifs et funéraires, voir par ex. Schulze, *ibid., passim.*

[12] Sur le rendu conventionnel des jeunes enfants tendant les bras vers leur mère ou leur nourrice, voir Reeder (*supra* n. 1), 337 et Erichthonios, nos 6, 13 et 68. L'attitude de l'enfant tenu énergiquement par une femme et tendant les bras vers une autre, qui figure dans les représentations vasculaires de la naissance d'Erichthonios, dérive probablement d'une peinture représentant ce sujet (Reeder, *ibid.* 146).

[13] Sur le statut des femmes en Grèce du Nord, voir D. Gofas, M. B. Hatzopoulos, Acte de vente d'esclave de Skydra (Macédoine), *AE* 138 (1999), 1-14, spéc. 7-8, 11 n. 58. Kron (*supra* n. 4), 166-168, considère le relief attique de Xénocrateia comme un cas particulier requérant une explication. Il arrive que des reliefs du IVe siècle représentant des groupes familiaux soient dédiés par une femme ; pour autant, celle-ci ne figure pas nécessairement en tête du cortège. C'est le cas du relief de Brauron 1151 (5) (*supra* n. 11) ; F. T. van Straten, Votives and votaries in Greek sanctuaries, in A. Schachter *et al.*, *Le*

sacrificielle, expriment la piété de la dame, et disent en même temps sa fierté d'être riche, d'exercer sa générosité envers les dieux et pour le bénéfice de la communauté, qui profitera du sacrifice et de la multiplication des trésors du sanctuaire. A la fin des cortèges familiaux habituels des reliefs votifs du IVe siècle vient en général une servante qui porte sur sa tête une grosse ciste ; elle contient les offrandes, entre autres choses, et son volume manifeste la prospérité de l'oikos. Ici, l'enrichissement des particuliers et l'individualisme, qui vont croissant à partir du IVe siècle, donnent lieu à un déploiement ostentatoire. Le relief, atticisant et de bonne qualité, a été réalisé sur commande et a constitué en lui-même un investissement important[14].

Quoique l'arc et la torche soient ambivalents, l'arc, les flèches et le carquois, ensemble ou séparés, symbolisent plutôt la douleur ou la mort, la torche le salut. Quels sens ces attributs prennent-ils dans le présent contexte ? Que nous disent-ils d'Artémis ? Les armes de la déesse expriment un aspect essentiel de son lien avec la naissance : les douleurs de l'enfantement sont assimilées à ses traits[15] et elle est qualifiée par Homère de « lionne pour les femmes »[16]. Comme J.-P. Vernant l'a montré, la déesse signifie le caractère naturel de l'enfantement, son animalité, voire sa sauvagerie[17]. Il convient de la concilier ; en particulier les jeunes filles doivent respecter la règle de la virginité pour échapper aux représailles que la déesse est censée exercer lors des couches.

Dans cette scène, elle ne fait pas usage de ses armes. C'est, au contraire, sa dimension secourable qui est mise en avant ; la torche y contribue. Cet attribut très riche convient à Artémis comme à d'autres déesses qui favori-

---

sanctuaire grec. Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève, 20-25 août 1990, Genève, 1992 *(Entretiens sur l'antiquité classique* 37), 247-290, spéc. 275-277. B. S. Ridgway, *Fourth-Century Styles in Greek Sculpture,* Madison, 1997, 201 et 226, n. 31, utilise ce cas pour mettre en évidence l'existence de reliefs votifs en stock, disponibles sur les sites où ils pouvaient être consacrés ; *contra* : G. Despinis, Il rilievo votivo di Aristonike ad Artemis Brauronia, in Gentili/Perusino (*supra* n. 1), 153-165.

14 Il est tentant d'imaginer dans les cistes des offrandes semblables à celles qui sont exhibées sur le relief, en particulier des vêtements ; certaines cistes apparaissent couvertes d'une étoffe, destinée à être consacrée. La ciste est présente sur les reliefs dédiés à Artémis du Musée de Brauron : 1151 (5) et 1152 (83) (*supra* n. 11) ; 1153 (32, 32a) (Kahil, *supra* n. 1, n° 673* ; C. Rolley, *La sculpture grecque*, II, *La période classique,* Paris, 1999, fig. 212). Pour des reliefs dédiés à Asclépios et Hygie, Amphiaraos, Déméter, Héraklès, Zeus, voir *LIMC, s.v.* Un tissu couvre la ciste du relief 1152 (83). Sur les reliefs 1153 (32, 32a) et surtout 1151 (5), le vide du fond devait être occupé par des éléments peints. S. Karusu (Bemalte attische Weihreliefs, in *Studies in Classical Art and Archaeology. A Tribute to Peter Heinrich von Blanckenhagen,* Locust Valley - New York, 1979, 111-116) pense à des arbres ; avec ses vêtements dans champ, le relief d'Achinos suggère une autre possibilité. La démonstration de richesse dans le sanctuaire semble pouvoir appuyer l'interprétation de la stoa Nord de l'Artémision de Brauron comme un lieu conçu pour l'exposition des offrandes précieuses, en particulier des vêtements, quoique d'autres modes d'exposition soient signalés dans les inventaires. L'indication du nom des dédicantes avec ou sur les textiles avait un intérêt majeur dans cette perspective. L'utilisation du bâtiment pose problème ; voir en dernier lieu P. G. Themelis, Contribution to the Topography of the Sanctuary at Brauron, in Gentili/Perusino (*supra* n. 1), 103-116.

15 Les adjectifs (Soôdina etc.) et les expressions qui qualifient Artémis ont souvent trait aux redoutables douleurs qui menacent les parturientes.

16 *Il.* XXI, 483.

17 *Supra* n. 2, 158.

sent la fertilité, la fécondité et la croissance des enfants ; mais en outre, Artémis vient en aide aux parturientes et à leur progéniture, qu'elle relève et peut même sauver de situations critiques. Elle a exercé un rôle secourable qui s'est accentué avec le temps, entraînant la diffusion de l'épiclèse Sôteira, Secourable, Salvatrice, et celle de la torche, ou de la double torche, comme attribut. Son action s'est diversifiée selon les lieux, mais les problèmes de la famille sont restés centraux. Artémis fait partie des puissances proches des humains devenues populaires à partir de la fin du Ve siècle et à qui l'on consacre, surtout en Attique, un grand nombre de reliefs votifs. A l'époque hellénistique elle perd de l'importance à côté d'Asclépios et des divinités égyptiennes, mais reçoit des ex-voto anatomiques qui témoignent de son rôle dans la procréation[18].

Pour appréhender le rôle d'Artémis dans le domaine de l'accouchement, il convient de la situer par rapport aux autres puissances avec lesquelles elle coopère, chacune se distinguant par un mode d'intervention spécifique. Artémis est, comme on l'a dit, chargée du processus naturel de la procréation ; elle régit la douleur, le sang, le risque. Eileithyia représente le travail ; elle le déclenche, l'active ; les vases la présentent, exceptionnellement coiffée d'un bonnet de médecin, faisant des gestes vers le haut. Quant à Hécate, munie de torches et en mouvement entre les deux mondes, elle fait passer de l'obscurité à la lumière[19]. Hécate et Eileithyia sont les deux partenaires principales d'Artémis ; elles apparaissent tantôt indépendantes, tantôt confondues avec elle.

Le taureau contribue à insérer l'Artémis d'Achinos dans une aire cultuelle qui englobe l'Est et le Nord de l'Egée, où les prérogatives de la déesse dans le domaine féminin sont bien visibles. Elle comprend notamment Brauron, Halai Araphénidès, Amarynthos, Hyampolis, Amphipolis, Ephèse, Claros, Samos, Ikaria, Lemnos. L'animal évoque la Tauropole, une forme prestigieuse d'Artémis qui se montre ou affleure partout dans cet es-

---

[18] B. Forsén, *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki, 1996 (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 4). En Asie Mineure, elle a des pouvoirs très étendus dont Libanios se fait l'écho : elle a préservé les yeux de la femme de Cambyse, et sauvé non pas seulement les yeux, les mains, les pieds ou une autre partie du corps de Libanios, mais sa personne et toute sa classe (*Artémis* (v), 42-43 ; Libanios, *Discours*, t. II, *Discours* II-X, texte établi et traduit par J. Martin, Paris, 1988 [*CUF*]). A Dion, elle laisse la place à Isis (Giuman, *supra* n. 1).

[19] R. Olmos, *LIMC* III, *s.v.* Eileithyia, 697. A Mégalopolis, elle est figurée parmi les dieux *Ergatai*, qui travaillent (Paus. VIII, 32,4 ; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985 [Etudes péloponnésiennes IX], 232-233). Des figures ou des hermès triples correspondant à des types d'Hécate, mais désignés comme des images d'Artémis, sont connus en divers endroits, dont Délos (H. Sarian, Artemis e Hécate em Delos : Apontamentos de iconografia religiosa, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo* 8 [1998], 145-153). A Messène est apparu un pilier à trois figures en tenue courte qui témoigne de la fusion iconographique complète entre les deux divinités : P. G. Themelis, Artemis Ortheia at Messene : the epigraphical and archaeological evidence, in R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence, Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991*, Stockholm, 1994 (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, ser. in 8°. XIII), 101-122, spéc. 106 et fig. 9a-b.

pace. Elle croise Artémis sous d'autres appellations ; ce sont en particulier les noms d'autres puissances de l'accouchement avec lesquelles Artémis fusionne : Hécate, à Délos, Paros, Thasos ; Ennodia en Thessalie et Macédoine ; Eileithyia, souvent associée à Artémis, se confond avec elle surtout en Grèce centrale. Les épiclèses fonctionnelles en rapport avec l'accouchement sont multiples. *Locheia*, de l'accouchement, s'est diffusée à partir de Délos[20].

La fécondité et la prospérité à laquelle le taureau fait allusion sont aussi représentées par le plateau d'offrandes ; la mère exprime sa reconnaissance et une demande à ce sujet pour son enfant. Les gâteaux ont une place dans ce type de rituel : Hésychius mentionne des pains pour Artémis appelés *lochia*[21] ; les gâteaux du relief, sans doute au miel, ont plutôt une forme de *pyramis*. Quant à la pyxide, il s'agit d'un type d'objet récurrent parmi les offrandes d'Artémis. Des pyxides sont signalées dans les trouvailles de multiples Artémisions : Brauron, Mounychie, Egire, Sparte, Samos[22], etc. ; elles varient sur tous les plans : matériau, format, forme, décor. Parmi les nombreuses pyxides trouvées à Lousoi, on remarque des modèles à couvercle fixe, fabriqués pour une destination votive[23]. Les pyxides constituaient des cadeaux de mariage, équivalents, plus modestes, des lébès gamikos, mais il semble qu'elles pouvaient être déposées à différents moments de la vie féminine. Elles apparaissent parfois manipulées au cours de rites qui font penser à des mystères[24]. La décoration, on l'a vu, peut exprimer une relation avec Artémis[25]. La signification des pyxides oscille entre l'évocation de l'espace dans lequel la femme est confinée, ses activités et sa toilette, et l'image du contenant que constitue son corps[26]. La métaphore du corps

---

20 Voir Giuman (*supra* n. 1), spéc. 438.

21 *S.v.* λοχιᾶ ; cf. A. Brumfield, Cakes in the liknon, votives from the sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth, *Hesperia* 66 (1997), 147-172, spéc. 170.

22 L. Kahil, Quelques vases du sanctuaire d'Artémis à Brauron, in *Neue Ausgrabungen in Griechenland, AK Beiheft* 1 (1963), 5-29, spéc. 22-24 ; P. G. Themelis, *Brauron, Guide to the Site and Museum*, Athens, 1971, 64 ; G. Schwarz, Korintische und attische Keramik aus Aigeira, in V. Mitsopoulos-Leon (éd.), *Forschungen in der Peloponnes, Akten des Symposions anlässlich der Feier « 100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen », Athen 5.3.-7.3.1998*, Athen, 2001 (SoSchrÖAI 38), 89-93, spéc. 92 ; M. Pipili, M., Archaic Laconian vase-painting : some iconographic considerations, in W. G. Cavanagh, S. E. C. Walker (éds), *Sparta in Laconia*, London, 1998 (BSA Studies 4), 82-96, spéc. 95-96.

23 Ch. Schauer, Zu frühen Keramik aus dem Artemisheiligtum von Lousoi, in Mitsopoulos-Leon, *ibid*, 155-159.

24 Les exemples les plus clairs datent de l'époque romaine. D'Argos provient un torse de statue féminine au type d'Artémis, tenant une pyxide ; la main et la pyxide sont voilées (J. Marcadé, E. Raftopoulou, Sculptures argiennes II, *BCH* 87 (1963), 33-187, spéc. 89-97). Sur des statues de jeunes initiées à Messène, voir P. G. Themelis (*supra* n. 19), spéc. 115-122.

25 Voir aussi des exemples à Brauron (Kahil, *supra* n. 22) et la pyxide de Naples, qui représente une scène de pyrrhique féminine en l'honneur d'Artémis (Mus. Naz. 81908 [H 3010] ; Kahil, *supra* n. 1, n° 113 ; A. Schäfer, *Unterhaltung beim griechischen Symposion, Darbietungen, Spiele und Wettkämpfe von homerischer bis in spätklassische Zeit*, Mainz, 1997, pl. 45,1-3 ; P. Ceccarelli, *La pirrica nell' antichità greco romana: Studi sulla danza armata*, Pisa - Roma, 1998, 72, 82, 207-208, pl. XXIII ; l'auteur qualifie de *Lochia* l'Artémis représentée).

26 F. Lissarrague, Women, boxes, containers : some signs and metaphors, in Reeder (*supra* n. 1), 91-101, spéc. 97 ; E. Reeder, Women as containers, *ibid.*, 195-199.

comme une boîte rencontre une expression littérale surprenante dans les « femmes à tiroir » présentées lors du colloque et dans ce livre par V. Dasen.

L'OFFRANDE DE VETEMENTS LIEE A LA NAISSANCE

Investissement

Les vêtements sont des ex-voto dont le prix dépend des moyens des dédicantes, et l'on sait que les vêtements constituaient dans l'antiquité des biens de valeur, mais les inventaires d'Artémis Brauronia et encore davantage celui de Milet frappent par la proportion d'articles luxueux, par la matière, la couleur, le décor, le type exotique ; les loques *(rakos)*, les textiles inutilisables dont il est fait mention se sont dégradés dans les sanctuaires[27]. Les femmes désiraient offrir les plus belles pièces possibles. Dans *Iphigénie en Tauride* d'Euripide, Athéna indique à l'héroïne qu'elles recevra à Brauron « les somptueux tissus que laisseront chez elles les femmes mortes en couches »[28]. Les mères dédient à Artémis les plus parfaits des vêtements qu'elles ont tissés quand leur fille retrouve ses esprits après une crise de suffocation et d'hallucinations comme en provoque la puberté[29]. En face de problèmes générateurs d'une grande anxiété, les motivations courantes que sont la piété, la gratitude, l'espoir étaient assez fortes pour justifier des investissements importants. Eventuellement s'y mêlaient la fierté, l'affirmation d'un statut, voire l'ostentation dont témoigne le relief d'Achinos, avec sa série de beaux vêtements, offerts aux regards des visiteurs comme ils pouvaient l'être dans les sanctuaires.

« Domestication »

Comme S. G. Cole[30] l'a bien montré, la perfection des vêtements comporte des références plus spécifiques. Les tissus sont l'œuvre, et même le chef-d'œuvre, des dédicantes, dont ils manifestent la « domestication ». Cette notion brasse des conceptions métaphoriques révélatrices de la situation de la femme dans la société grecque : le travail de la laine est pensé comme la définition du domaine féminin ; la fille, comme un animal sauvage qui doit être domestiqué pour accepter le joug du mariage ; Artémis, comme une puissance à la fois sauvage et domestique, apte à opérer cette domestication. Le tissage rituel dans ses sanctuaires, aux marges de la cité, est pro-

---

27 A. Jacquemin, « Hiéron », un passage entre « idion » et « dèmosion », in *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques, Ktema* 23 (1998), 221-228, spéc. 226, explique le soin porté aux inventaires par la crainte d'être accusé de détournement.

28 1464-1467 (Euripide, IV, trad. L. Parmentier, H. Grégoire, Paris, 1968 [*CUF*]) ; le texte contient πεπλων ὑφας.

29 Elles agissent suivant des oracles, vains, selon l'auteur du corpus hippocratique (*Peri Parthenion*, 5-6) qui fait connaître cet usage ; cf. H. King, Bound to bleed : Artemis and Greek women, in A. Cameron, A. Kuhrt (éds), *Images of Women in Antiquity*, London, 1993(2e éd.), 109-127, spéc. 114.

30 Cole (*supra* n. 1).

bable[31]. La domestication, qui s'affirme par étapes, est complète au moment de la maternité qui installe la femme à sa place définitive dans l'oikos. Comme les étapes précédentes, cet événement est marqué par des offrandes liées aux activités textiles. En principe, elles devraient mettre en évidence un savoir-faire parfait, parallèle à l'accomplissement de la maternité ; en fait, les mêmes offrandes peuvent s'articuler avec différents moments de la vie féminine ; leur sens précis dépend autant de ces circonstances que de leur composition. Cette constatation devrait empêcher de rattacher à des contextes strictement définis les différentes classes d'offrandes textiles adressées à la Brauronia : vêtements, vêtements incomplets et tissus en cours de fabrication, fibres, outils, etc.[32]. Les belles draperies dédiées à Iphigénie, de la part des femmes mortes en couches, sous le regard d'Artémis, semblent devoir témoigner de cette soumission, donner satisfaction à Artémis avec l'aide d'Iphigénie, pour créer des conditions propices à d'autres naissances.

La beauté

Le vêtement offert à Artémis se réfère aussi à la séduction, dont le rôle est capital puisqu'elle favorise le mariage et la maternité. Le vêtement renforce la beauté qu'Artémis accorde aux filles à maturité pour leur permettre de remplir leur rôle en devenant des mères. Artémis participe aussi au contrôle nécessaire de la séduction, ambivalente, susceptible d'entraîner la violence ; sous peine de châtiment au moment de l'accouchement, les femmes mariées sont tenues à la chasteté comme les filles au respect de la virginité. Le voile qui contient le corps dans des limites étroites est un instrument de ce contrôle ; en tant qu'offrande, il peut former un témoignage de pudeur et de domestication[33].

Le corps

Le vêtement n'est pas seulement l'enveloppe du corps, un élément de sa beauté extérieure. Certains vêtements dédiés à Artémis avaient été portés. La plupart du temps, les consécrations de tels vêtements ont lieu à l'issue d'un passage, d'un changement d'état, durable ou non, et sanctionnent la rupture avec cet état[34]. L'offrande de vêtements à l'occasion de la naissance per-

---

[31] Le relief dit de la fileuse (Musée de Brauron 1183) pose problème ; le geste de la déesse et l'identité du petit personnage féminin ont été diversement interprétés. G. Bakalakis (*JÖAI* 45, 1960, *Beiblatt*, 203, fig. 89) a vu un épinétron en cuir sur le genou d'Artémis et identifie une scène de filage ; L. Kahil (*supra* n. 1, n° 724*) voit un cordon ou une ceinture et pense à une offrande, ainsi qu'à une consécration de fillettes. Pour E. Vikela (Attische Weihreliefs und die Kult-Topographie Attikas, *MDAI(A)* 112 (1997), 167-246, spéc. 237, avec bibl. n. 238) le petit personnage serait la dédicante, faisant un mouvement en avant pénible après un accouchement difficile, mais heureux ; il s'agirait de la seule représentation d'offrande de vêtement à Brauron.

[32] L'offrande d'un vêtement n'était pas à la portée de chacun. Certains dépôts viennent de fileuses ou de tisserandes professionnelles.

[33] D. L. Cairns, Veiling, αἰδώς, and a red-figure amphora by Phintias, *JHS* 116 (1996), 152-158. Le lien du vêtement avec la beauté s'exerce de manière plus subtile ; cf. F. Frontisi-Ducroux, J.-P. Vernant, *Dans l'œil du miroir*, Paris, 1997, 107-111.

[34] R. Parker, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, 180.

mettait à la dédicante de se séparer des vêtements portés au cours de sa grossesse et de son accouchement. Tout en parachevant la purification nécessaire après la souillure de l'enfantement, ce geste marquait la conclusion d'une période dangereuse et l'accès sous d'heureux auspices à une phase nouvelle, sur le plan du statut comme de l'équilibre personnel. Une épigramme commémore le geste d'un éphèbe consacrant la chlamyde qui buvait sa sueur[35] ; les vêtements déposés par les femmes avaient bu leurs douleurs[36].

Avec la ceinture, ce n'est pas à une simple dépouille que nous avons affaire. Elle accroît la séduction, porte l'enfant, exprime le statut, mais surtout reflète les étapes de la vie féminine et renvoie directement à l'intervention d'Artémis. Nouée à la puberté, la ceinture est dénouée lors du mariage et pour l'accouchement, pour permettre à la parturiente, en versant le sang, de franchir le seuil qui donne accès au statut de *gyné*. Selon la pensée médicale antique, la femme doit saigner ; H. King[37] a parfaitement mis en évidence le lien d'Artémis avec le sang versé au cours du processus qui transforme la fille en femme adulte. En tant que Lusizônos, c'est la déesse qui dénoue la ceinture pour la défloration et l'accouchement ; en qualité de Lochia, elle veille sur les premières lochies auxquelles on attribuait une grande importance. Les jeunes filles dont le sang ne peut pas s'écouler utilisent la ceinture pour se pendre. L'inventaire de Milet compte un lot de ceintures et cordons ; on a recueilli des restes de remarquables ceintures en bronze ou ornées d'éléments en bronze, rarement postérieures au VIIe siècle, qui avaient été consacrées à Artémis et à d'autres divinités[38].

La disparition des couleurs ôte au relief une partie de sa qualité esthétique et nous prive d'informations. On aimerait savoir si des teintures précieuses comme la pourpre étaient utilisées, et surtout le jaune safran. La crocote des ourses a attiré l'attention sur les vertus de la substance (le safran), de la plante (le crocus) et de la teinte, aptes à révéler dans toutes ses dimensions la sexualité féminine et recherchées dans une perpective symbolique (transition), mais aussi utilitaire (remède). Le safran est associé au passage de l'enfant à la fille nubile et séduisante et sert de remède pour des maux gynécologiques[39]. Il agit à la fois sur la beauté et sur le biologique.

---

35 *Anth. Pal.* VI, 282 ; cf. Ph. Gauthier, Les chlamydes et l'entretien des éphèbes athéniens, Remarques sur le décret de 204/3, *Chiron* 15 (1985), 149-163, spéc. 156-157.

36 Rien ne permet de dire qu'ils n'étaient pas lavés, comme le fait M. Christopoulos, Ὄργια ἀπόρρητα. Quelques remarques sur les rites des Plyntéries, in *L'élément orgiastique* (*supra* n. 3), 27-39, spéc. 33.

37 *Supra* n. 29, spéc. 120-122.

38 B. Fellmann, *Frühe olympische Gürtelschmuckscheiben aus Bronze,* Berlin, 1984 (*OF* 16), spéc. 117-119 ; G. Klebinder, Bronzegürtel aus dem Artemision von Ephesos, in U. Muss (éd.), *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*, Wien, 2001 (SoSchrÖAI 37), 111-122.

39 Voir en dernier lieu M. Giuman, « Risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato ». Croco e simbologia liminare nel rituale dell'*arkteia* di Brauron, in Gentili/Perusino (*supra* n. 1), 79-101.

L'enfant

De nombreuses images montrent l'enfant reçu dans un linge, symbole de douceur et de protection pour le petit être vulnérable ; l'étoffe devient somptueuse dans le cas d'Erichthonios[40]. L'enfant apparaît aussi enveloppé dans le vêtement de sa mère[41] ; les vêtements offerts par les femmes à Artémis étaient aussi empreints de cette tendresse.

---

[40] *Supra* n. 12.

[41] Voir la stèle d'Ampharété, du Céramique athénien; Rolley (*supra* n. 14), fig. 152. La femme est la grand-mère, mais il s'agit d'un type de stèle représentant une mère et son enfant.

Qui est la Kourotrophos athénienne ?

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE

DES EPICLESES ET DES FONCTIONS

Dans le paysage religieux de la Grèce, les dieux sont nombreux. En outre, ils se voient attribuer, à l'échelon local de leur culte, une foule de qualifications que nous appelons, à la suite des Grecs, des épiclèses*. Ces appellations orientent le profil général du dieu dans une direction particulière, que l'épiclèse soit toponymique, topographique, mythologique – c'est-à-dire liée à l'histoire présumée du dieu –, liturgique – c'est-à-dire liée à une particularité du culte – ou fonctionnelle. L'épiclèse, quand elle n'évoque pas simplement le toponyme du culte local, détermine une sphère d'activité où le dieu ainsi qualifié exerce sa puissance. Bon nombre de dieux différents se partagent les prérogatives dans des sphères d'activité communes. Pour comprendre le fonctionnement de la « société divine », il nous faut dès lors déterminer le mode d'intervention particulier de chaque dieu dans les zones d'influence où il croise ses pairs en divinité. De ce point de vue, Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne ont naguère livré une étude de Poséidon Hippios et d'Athéna Hippia qui a fait date. Hippia place Athéna du côté de la maîtrise de l'animal et du char qu'il emmène ; Hippios fait de Poséidon un maître du cheval qui libère ou discipline la fougue de l'animal, mais sans les artifices artisanaux d'Athéna[1].

A côté de ces associations – nom du dieu + épiclèse – apparaissent des entités que seule leur fonction identifie, la qualification assortissant ou non le générique θεός. Pausanias évoque un certain nombre de ces divinités : les déesses Génétyllides en Attique, les dieux Prodomeis à Mégare, les dieux Apotropaioi à Sicyone, etc.[2] Dans la logique du visiteur du IIe siècle de notre

* Abréviations utilisées : *IG*: *Inscriptiones Graecae*, 1913-19292; *IG* I3 : *Inscriptiones Graecae* I3: *Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Anteriores*, Berlin, 1994 ; *LSG*: F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969 ; *LSS*: F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, supplément*, Paris, 1962 ; *SEG*: J. J. E. Hondius, *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden, 1923-.

1 J.-P. Vernant, M. Detienne, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974, 176-200, spéc. 199.

2 Paus., I, 1, 5 ; I, 42, 1 ; II, 11, 1.

ère, un dieu panhellénique se cache forcément sous ces appellations fonctionnelles. Dès lors, il cherchera souvent à identifier plus précisément les entités divines auxquelles les communautés locales conservent une forme d'anonymat ou, à tout le moins, d'indétermination[3]. Ce souci, très perceptible dans la *Périégèse*, est déjà présent dans les mécanismes de mise en ordre du panthéon grec tels qu'Hésiode les propose. Les groupes des Heures, des Moires, des Charites obéissent au départ, au vu de leur nom, à une logique fonctionnelle, même si elle est plus complexe. On peut associer à cette catégorie de noms ce que l'on appelle conventionnellement les « personnifications divines ». Bon nombre d'entre elles figurent déjà dans l'épopée et chez Hésiode, tandis que d'autres feront des apparitions plus ou moins furtives dans la céramique attique[4]. La tentation est grande de chercher à associer de telles entités fonctionnelles à une divinité panhellénique dont elles viendraient préciser la sphère d'intervention. La tentation est d'autant plus grande que les anciens n'ont pas manqué de procéder à de telles identifications, au niveau cultuel – que l'on pense à l'Athéna Niké ou à l'Athéna Hygieia d'Athènes – mais surtout dans des ouvrages d'érudition ou des lexiques plus ou moins tardifs. Les calendriers épigraphiques de la période classique nous montrent qu'à l'échelon local, cette identification n'était ni obligatoire ni systématique. C'est le cas pour l'appellation de Kourotrophos, qui apparaît de façon récurrente dans différents types d'inscriptions attiques, sans jamais déterminer le nom d'un Olympien[5].

DEFINITION DU MOT

Ce nom de κουροτρόφος, que les traductions françaises rendent par « nourricier (ou nourricière) de jeunes gens » est entré depuis longtemps dans le vocabulaire des études iconographiques et sert à désigner une figure, surtout féminine, qui porte un enfant dans les bras ou sur les genoux. L'utilisation du terme fait donc largement partie de nos habitudes académiques et l'ouvrage de Theodora Hadzisteliou-Price intitulé *Kourotrophos.*

---

[3] Cf. V. Pirenne-Delforge, La notion de « panthéon » chez Pausanias, *Kernos* suppl. 8 (1998), 129-148.

[4] Cf. H. A. Shapiro, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.*, Kilchberg, 1993, et les réflexions récentes de J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, 1999 (*Recherches et Rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève*, 14), spéc. 13-14, 155-160.

[5] Les inscriptions trouvées ailleurs ne le font pas davantage : *LSS*, n° 80 (Samos) ; *LSCG*, n° 154 (Cos) ; *Bull. épigr.* 67 (1954), 167, n° 228 (Cnide) ; *IG* XII 9, 269 (Érétrie). Témoigne encore de cet état de fait, une épigramme attribuée tantôt à Homère (*Vita Herodotea*, 405-421 Allen), tantôt à Sophocle (Athénée, XIII, 592a), où le poète, quel qu'il soit, invoque la Kourotrophos afin qu'elle favorise l'amour des femmes pour les vieillards plutôt que leur attirance pour les jeunes gens. Dans la tradition qui fait d'Homère l'auteur de la prière, il s'agirait d'une divinité samienne honorée par des femmes à un carrefour : on l'a donc identifiée à Hécate. Quant à Sophocle, Athénée dit explicitement que c'est Aphrodite qu'il invoque de la sorte. Mais l'épigramme transmet une invocation à la seule Kourotrophos. Sur le texte, cf. G. E. Vulgo Gigante, La Kourotrophos samia e un epigramma omerico, *PP* 256 (1991), 33-36.

Cults and Representations of the Greek Nursing Deities (Leiden, 1978) illustre la large extension de cet emploi.

Le verbe τρέφειν, qui entre dans la composition du terme *kourotrophos*, a été bien étudié par Paul Demont, sur la base d'une analyse serrée des emplois du verbe dans la littérature médicale[6]. Ce travail montre que, dans les contextes qui relèvent de la formation de l'embryon, τρέφειν évoque l'action de « coaguler », celle de « nourrir » et celle de « développer ». Ces deux derniers sens se retrouvent également pour exprimer le développement du jeune enfant (nourriture, croissance, éducation) ou même la reconstitution des forces de l'adulte[7]. La traduction la plus adéquate du verbe actif en français use de l'expression « faire prendre corps » et à la voie moyenne, « prendre corps ». Τρόφος a gardé des traces de la polysémie de τρέφειν, notamment dans le fait que le mot peut désigner la nourrice et la mère[8]. Cette analyse montre également que la croissance de l'être humain était conçue comme une solidification progressive du corps, notamment par l'effet de l'air. Il faut donc conserver cette image à l'esprit dans l'interprétation des occurrences de cette famille de mots et ne pas en réduire la portée à la seule nourriture. Pour illustrer le fait que ces notions ne sont pas le seul fait de quelques médecins antiques, Paul Demont livre, en passant et en note, une remarque très intéressante. Plutarque, dans la *Vie de Solon*, rapporte que le législateur athénien avait introduit dans ses *Lois* l'obligation pour la jeune mariée de manger du coing avant de s'enfermer avec son époux[9]. Or le traité hippocratique *Du régime*[10] fait du coing un fruit astringent : il coagule et fait cesser les écoulements. Il est donc propice à la conception[11].

Ce qui est qualifié de *kourotrophos* a donc pour fonction de « faire prendre », de « faire se développer » les κοῦροι[12]. La polysémie de τρέφειν montre que le terme recouvre le long processus de la formation des êtres humains, depuis la conception jusqu'à l'âge où le κοῦρος change de statut et devient un homme. La *Théogonie* d'Hésiode exprime ce processus en évoquant la race sacrée des Jeunes filles, c'est-à-dire les Océanides, qui « par toute la terre, mènent les jeunes gens à l'âge d'homme, avec le Seigneur Apollon et les fleuves et tiennent de Zeus ce lot qui est le leur »[13]. La périphrase, qui inclut le verbe κουρίζειν, exprime la qualité de courotrophe que

6 P. Demont, Remarques sur le sens de τρέφω, *REG* 91 (1978), 358-384.

7 *Ibid.*, 375.

8 *Ibid.*, 379.

9 Plut., *Solon*, 20, 4 : εἰς τοῦτο δὲ συντελεῖ καὶ τὸ τὴν νύμφην τῷ νυμφίῳ συγκαθείργνυσθαι μήλου κυδωνίου κατατραγοῦσαν.

10 Hippocr., *Du régime* II, 55, 2.

11 Demont (*supra* n. 6), 384, n. 45.

12 H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Paris, 1939, 283.

13 Hés., *Théog.*, 346-348 : τίκτε δὲ Κουράων ἱερὸν γένος, αἳ κατὰ γαῖαν | ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι | καὶ ποταμοῖς.

le poète attribue ainsi à l'ensemble de ces divinités. Quant à l'adjectif lui-même, il sera appliqué plus avant à la seule Hécate[14] et, dans *Les Travaux et les Jours* du même auteur, *eirènè*, la paix[15], est ainsi qualifiée. Chez Homère, c'est à Ithaque qu'Ulysse applique l'épithète de *kourotrophos* quand il livre le souvenir de ses tourments au roi des Phéaciens, Alkinoos[16]. La formule sera reprise d'abondance par les auteurs des périodes hellénistique et romaine[17], voire des apologistes chrétiens[18]. On peut même aller jusqu'aux commentaires de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* par Eustathe, évêque de Thessalonique au XIIe siècle de notre ère. En dépit de son caractère tardif, la réflexion de l'érudit byzantin sur la notion de *kourotrophos* est pleine d'enseignements, dans la mesure où il systématise à des fins explicatives ce qui allait de soi au sein même de la culture antique[19] :

> Ὅτι ἔθος ἦν τρέφειν κόμην τοὺς νέους μέχρι καὶ ἀκμῆς, εἶτα κείρειν αὐτὴν ἐγχωρίοις ποταμοῖς. ἐποίουν δὲ οὕτω τιμῶντες τὸ καλὸν ὕδωρ. τρόφιμον γάρ, φασί, καὶ συστατικόν ἐστι τοῦ ζῆν, καὶ μάλιστα τὸ γλυκύ. διὸ οἱ βουλιμιῶντες πίνοντες κορέννυνται, καὶ τὰ βρέφη δὲ ὑγρῷ, φασί, μόνῳ διοικοῦνται. κουροτρόφοι οὖν ἐνομίζοντο οἱ ποταμοὶ διὰ τὴν ὑγρότητα, καθὰ καὶ ὁ ἥλιος Ἀπόλλων διὰ θερμότητα. κουροτρόφους δέ φαμεν τοὺς τὴν νεότητα τρέφοντας. (...) οἱ δὲ παλαιοὶ σεμνύνουσι τὸ ποτάμιον ὑγρόν, καὶ ταῦτα λέγοντες. τὸ λουτρὸν ἐκ ποταμοῦ τοῖς νυμφίοις ἐκομίζετο, οἰωνιζομένοις τὸ γόνιμον. (...) καὶ τοῖς πρὸ γάμου δὲ τελευτῶσιν ἡ λουτροφόρος, φασίν, ἐπετίθετο κάλπις εἰς ἔνδειξιν τοῦ ὅτι ἄλουτος τὰ νυμφικὰ καὶ ἄγονος ἄπεισι.

> « (Parce qu') il était d'usage que les jeunes laissent pousser leur chevelure jusqu'à leur maturité, puis la coupent en l'honneur des fleuves locaux. Ils agissaient de la sorte pour honorer la belle eau. Car on dit qu'elle permet le développement de la vie et lui donne de la consistance, surtout l'eau douce. C'est pourquoi ceux qui souffrent de boulimie se rassasient en en buvant, et les nouveau-nés, dit-on, ne digèrent que le liquide. Dès lors, les fleuves étaient considérés comme des courotrophes à cause de leur humidité, tout comme le soleil Apollon par sa chaleur. Nous appelons courotrophes ceux qui font se développer les jeunes. (...) Les Anciens honoraient l'humidité fluviale, en disant également cela. Le bain des jeunes mariés était apporté du fleuve, augurant de leur fécondité. (...) On dit aussi que, pour ceux qui accomplissent les rites prénup-

---

[14] Hés., *Théog.*, 450 et 452. Sur ce point, cf. H. Neitzel, *Homer-Rezeption bei Hesiod. Interpretation ausgewählter Passagen*, Bonn, 1975, 111-112 ; F. Zeitlin, L'origine de la femme et la femme origine : La Pandore d'Hésiode, in P. Judet de la Combe, F. Blaise, Ph. Rousseau (éds), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996, 373-374.

[15] Hés., *Trav. et Jours*, 228.

[16] Hom., *Od.* IX, 27.

[17] Pastiche de Rhianos à propos de Trézène dans l'*Anthologie* XII, 58 ; Plut., *Mor.* 583d ; un fragment de Plutarque cité par Athénée, IV, 135e-f ; Dion Chrys., *Discours*, 47, 15, 10 ; Porph., *Questions homériques* IX, 25-26, 7 et 17.

[18] Basile, *Lettres*, 186, 1 ; Clément d'Alexandrie, *Protrept.* X, 109, 2 ; *Paedag.* II, 1, 7, 3 ; Eusèbe de Césarée, *Eloge de Constantin*, 8, 9, 4.

[19] Eust., *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 1293, l. 1-13 (Van der Valk IV [1987] 702).

nuptiaux, la loutrophore est le vase qui en est donné pour preuve, parce que la cérémonie nuptiale exclut tout ce qui est sale et stérile. »

ou encore[20]

Δῆλον δὲ καὶ ὅτι τὸ νυμφικὸν λοῦμα ταῖς παρθένοις ἐν ποταμοῖς ἐγίνετο διὰ τὸ κουροτρόφους μὲν τοὺς ποταμοὺς λέγεσθαι, ἔφεσιν δὲ καὶ αὐταῖς εἶναι, κούρους καὶ κούρας ἀπὸ γάμου τεκεῖν, καὶ γονίμως ἔχειν κατὰ τὸ ἐν ποταμοῖς γόνιμον.

Il est également évident que les jeunes filles prenaient leur bain nuptial dans les fleuves parce qu'on les disait courotrophes, et qu'elles aussi désiraient l'être et mettre au monde des jeunes gens et des jeunes filles à l'issue de l'union, et devenir fécondes à l'instar de la fécondité que recèlent les fleuves.

Les entités qualifiées de courotrophes embrassent donc bien la totalité du développement des êtres humains, depuis le moment de la fécondation jusqu'à la maturité, qui scelle la fin du processus, notamment par l'offrande d'une boucle de cheveux.

LE DOSSIER ATHENIEN

Période classique

Les premières attestations du terme *kourotrophos* en contexte athénien apparaissent à la période classique. A cette époque, ils sont essentiellement épigraphiques et peuvent être classés en deux catégories inégalement représentées : d'une part, ce qu'on appelle les « calendriers sacrificiels »[21] ou « lois sacrées », d'autre part, une stèle en marbre portant l'inscription Κοροτροφ-. Cette dernière a été découverte sous les Propylées et est datée de la première moitié du Ve siècle[22]. Selon la finale qui est restituée au mot Κοροτροφ- porté par la stèle, il s'agit soit d'un ex-voto à Kourotrophos, soit d'une borne du sanctuaire de Kourotrophos, soit de l'indication du Kourotrophion (attesté à la période romaine par une autre inscription[23]). Dans la première catégorie, celle des « calendriers » ou « lois sacrées », il faut distinguer trois types de documents.

1) Sur des fragments d'inscriptions, mis au jour dans la cité même d'Athènes et datés du début du Ve siècle, Kourotrophos apparaît comme la destinataire de sacrifices. Le caractère très lacunaire de ces documents ne

[20] Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam*, 1682, l. 14-16 (I [1825], 411).

[21] Cf. St. Dow, Six Athenian sacrificial calendars, *BCH* 92 (1968), 170-186 ; D. Whitehead, *The Demes of Attica*, Princeton, 1986, 176, spéc. 185-208 ; J. Mikalson, Religion in the Attic demes, *AJPh* 98 (1977), 424-435 ; R. Parker, Festivals of the Attic demes, in T. Linders, G. Nordquist (éds), *Gifts to the Gods*, Uppsala, 1987 (*Boreas*, 15), 137-147.

[22] *IG* II^3, 1060 : [K]ορο[τ]ροφ– – –.

[23] *IG* II^2, 4756 : [K]ουροτρόφιον. Cf. aussi *IG* II^2, 4757, une base en marbre trouvée à l'Asclépieion et portant la mention [Κο]υροτρ[οφ– – –].

permet pas de préciser le contexte qui accueille de telles offrandes[24]. La mention Kourotrophos apparaît encore sur les fragments du code de Nikomachos, daté de la fin du siècle, ce document étant l'affichage de la mise en ordre des règlements sacrés après la restauration de la démocratie à Athènes[25].

2) Les documents mis au jour dans trois dèmes de l'Attique, à Erchia, à Thorikos et dans la Tétrapole de Marathon datent tous du IVe siècle et sont davantage des listes de frais à engager pour mener une série de sacrifices à bien que des calendriers au sens où nous l'entendons habituellement[26], mais l'appellation est entrée dans les habitudes et sera conservée.

3) Les inscriptions du *génos* des Salaminiens sont deux arbitrages intervenus, à un siècle d'intervalle (mi-IVe / mi-IIIe siècle) pour régler un conflit d'attribution de prêtrises et de biens entre deux branches de ce *génos*, le *génos* étant un groupe de parenté plus symbolique que réelle, dont les fonctions étaient essentiellement religieuses.

Les calendriers des dèmes sont particulièrement significatifs. Celui d'Erchia[27] se présente sous la forme de cinq colonnes reprenant les douze mois de l'année civile en mentionnant certains sacrifices à accomplir. Les cinq colonnes constituent un essai de répartition équilibrée des frais attachés aux sacrifices en question. Il faut donc lire les cinq colonnes de front pour connaître l'ensemble des célébrations du jour dont il est question. Kourotrophos apparaît à six reprises de façon identique : on lui destine un porcelet juste avant le sacrifice d'un animal plus important, et surtout plus coûteux, à une divinité nommément identifiée, avec ou sans épiclèse.

Les calendriers de Marathon et de Tricorynthos[28] regroupent le montant des frais à engager pour une série de sacrifices non autrement spécifiés ainsi que le casuel des prêtres. L'inscription de Marathon compte la liste des sacrifices annuels (B2-33) et deux groupes de sacrifices accomplis tous les deux ans (B34-38 et 39-53). Kourotrophos apparaît trois fois dans la liste des sacrifices annuels (B6 : victime indéterminée, peut-être en contexte démétriaque, avant la célébration des Mystères ; B14 : un porcelet en Gamêlion ; B 31 : un porcelet en Skirophorion), et trois fois dans les listes de sacrifices offerts un an sur deux (B37 : un mouton en Hekatombaion une année; B42 : un porcelet le même mois de l'année suivante ; B46 : un mouton en Metageitnion de cette année-là). Elle est également présente dans les trois

---

24 *IG* I³, 234, A l. 35 : Κορ[οτρόφ– – –] (= *SEG* 21 [1965], n° 4 ; *LSS*, n° 2 : côté A, fr. a, l. 5/6). *IG* I³, 234, l. 9-11 : [ο]ἰς : γαλαθεν[ὸ..........Κο]– | [ρ]οτρόφοι : ἐμ π[όλει........]χο– | [ĩ]ρος : hέροι· πα[ραγνε.....] (= *LSCG*, n° 1).

25 Lys., 30, 17-25 ; And., 1, 81 ; Isocr., *Aerop.*, 11. Sur cette réforme, cf. St. Dow, The Athenian calendar of sacrifices: the chronology of Nikomachos' second term, *Historia* 9 (1960), 270-293 ; R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Cambridge, 1996, 44-45, 218-220.

26 Sur ce point, cf. les remarques de Parker (*supra* n. 25), 52-53.

27 G. Daux, La grande démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia), *BCH* 87 (1963), 603-634 ; *SEG* 21 (1965), n° 541 ; *LSCG*, n° 18.

28 *LSCG*, n° 20 B.

lignes conservées pour Tricorynthos, pour un sacrifice indéterminé en Metageitnion (B57).

Enfin, le calendrier de Thorikos reprend mois par mois une liste de destinataires de sacrifices avec l'animal qui leur est destiné. Kourotrophos apparaît deux fois en Boedromion, une fois avec un porcelet sélectionné, une fois avec un porcelet simple, et elle réapparaît en Mounichion, avec le même animal[29].

L'omniprésence de Kourotrophos sur ces documents issus des dèmes est impressionnante. Le calendrier d'Erchia, surtout, semble donner du crédit à une affirmation très tardive de la *Souda* et de Photios. Glosant l'expression Κουροτρόφος, ces lexiques affirment qu'il s'agit de Gê, la Terre, et que « le premier, Erichthonios lui a sacrifié sur l'Acropole et lui a élevé un autel en rendant grâce à Gê des nourritures ; il a établi la coutume que les sacrifiants à un dieu quelconque lui sacrifient d'abord à elle »[30]. Les lexicographes ne mentionnent pas la source de cette glose, mais elle pourrait provenir d'une *Atthis* de la fin de la période classique cherchant à expliquer les nombreux sacrifices à Kourotrophos dont les inscriptions ont transmis un écho fragmentaire. Toutefois, l'assimilation à Gê n'apparaît dans aucune de nos sources classiques. Ainsi chez Aristophane, l'une des deux sources littéraires classiques mentionnant Kourotrophos, le nom est autonome ; dans les *Thesmophoriazusai*, une femme exhorte ses compagnes au recueillement avant que la cérémonie ne commence : « Du recueillement, du recueillement! Priez les deux Thesmophores, ainsi que Ploutos et Kalligeneia, et Kourotrophos, et Hermès et les Charites, pour que cette assemblée et la réunion de ce jour aient les plus beaux et les meilleurs effets, qu'elles soient pleines d'avantages pour la cité des Athéniens et de chance pour nous-mêmes ». Le scholiaste explique la mention Kourotrophos en la rapportant à la Terre ou à Hestia, dans la mesure où on leur sacrifie avant l'offrande à Zeus[31]. Il s'agit toujours, pour ces auteurs tardifs qui commentent les textes classiques, de retrouver la divinité olympienne que dissimulerait l'appellation fonctionnelle à expliciter. Cependant, la récurrence des mentions épigraphiques laisse entendre qu'à la période classique au moins, Kourotrophos est bel et bien une entité indépendante, manifestement essentielle dans les dévotions de la ville comme dans celles de la *chôra*. Le texte

---

[29] G. Daux, Le calendrier de Thorikos au Musée J. Paul Getty, *AC* 52 (1983), 150-174, spéc. 153, l. 20-22, 41-42 ; *id.*, Sacrifices à Thorikos, *GMusJ* 12 (1984), 145-152 ; *SEG* 33 (1983), n° 147.

[30] *Souda* (κ 2193 Adler, III [1933] 167) et Phot. (Theodoridis, II [1998], 439), *s.v.* Κουροτρόφος· Γῆ. ταύτῃ δὲ θῦσαὶ φασι πρῶτον Ἐριχθόνιον ἐν ἀκροπόλει καὶ βωμὸν ἱδρύσασθαι χάριν ἀποδιδόντα τῇ Γῇ τῶν τροφείων· καταστῆσαι δὲ νόμιμον τοὺς θύοντάς τινι θεῷ ταύτῃ προθύειν. J'adopte l'hypothèse de Wilamowitz selon laquelle la mention de Gê fonctionne comme premier terme de la glose (voir l'apparat critique de Theodoridis).

[31] Aristoph., *Thesm.*, 298-303 (trad. H. Van Daele, légèrement modifiée) : Εὐφημία ἔστω, εὐφημία ἔστω. Εὔχεσθε τοῖν Θεσμοφόροιν, καὶ τῷ Πλούτῳ, καὶ τῇ Καλλιγενείᾳ, καὶ τῇ Κουροτρόφῳ, καὶ τῷ Ἑρμῇ, καὶ ‹ταῖς› Χάρισιν, ἐκκλησίαν τήνδε καὶ σύνοδον τὴν νῦν κάλλιστα καὶ ἄριστα ποῆσαι, πολυωφελῶς μὲν ‹τῇ› πόλει τῇ Ἀθηναίων, τυχηρῶς δ' ὑμῖν αὐταῖς... Scholie (Dübner, 1843, 266) au v. 299 : εἴτε τῇ γῇ εἴτε τῇ ἑστίᾳ, ὁμοίως πρὸ τοῦ Διὸς θύουσιν αὐτῇ.

d'Aristophane nous apprend qu'il s'agit d'une entité de nature féminine puisque l'article qui en précède la mention est féminin. Quant à la notion de sacrifice préliminaire qu'invoquent tant la scholie à Aristophane que la *Souda* ou Photios, elle est tout particulièrement manifeste dans le calendrier d'Erchia :

- le 21 Hekatombaion, le sacrifice d'une chèvre à Artémis en deux endroits différents du dème sont précédés du sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos ; dans les deux cas, aucune viande ne peut être emmenée, ce qui implique l'obligation de la consommer sur place (col. III, l. 1-12 ; col. IV, l. 1-12) ;
- le 16 Metageitnion, le sacrifice d'une chèvre à Artémis Hécate est précédé du sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos dans le sanctuaire d'Hécate à Erchia (col. II, l. 6-13) ;
- le 7 Gamêlion, le sacrifice d'un mouton à Apollon Delphinios est précédé du sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos dans le Delphinion d'Erchia (col. I, l. 23-30) ;
- le 27 du même mois, le sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos précède le sacrifice d'une brebis à Héra dans le sanctuaire de cette dernière à Erchia (col. II, l. 32-39) ; comme Zeus Teleios et Poseidon se voient offrir chacun un mouton, le même jour au même endroit (col. III, l. 38-41 & col. IV, l. 28-32), il est probable que la fête les concerne tous les trois ;
- le 3 Skirophorion, le sacrifice d'une brebis *antibous* à Athéna Polias sur l'acropole d'Erchia est précédé du sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos (col. I, l. 57-65) ; cette fois ce sont Aglauros, Zeus Polieus, Poseidon et un quatrième destinataire disparu dans une lacune qui se voient offrir un ovin de leur sexe le même jour, au même endroit (col. II, l. 55-59 ; col. III, l. 59-66 ; col. IV, l. 56-60 ; col. V, l. 65-66).

La distribution des données sur l'inscription d'Erchia rend le caractère préliminaire des honneurs à Kourotrophos tout à fait clair, notamment le fait que le sacrifice du porcelet est chaque fois accompli au même endroit que le sacrifice qu'il anticipe. Dans les autres inscriptions, seule la récurrence dans la fourniture d'un animal à Kourotrophos permet de penser qu'il en va de même : il est toutefois difficile de discerner quel dieu elle précède éventuellement puisqu'il s'agit moins d'un férial proprement dit que d'une liste de fournitures pour chaque mois, sans doute incomplète. Le calendrier d'Erchia montre que la glose tardive qui fait du sacrifice à Kourotrophos le préliminaire obligé de tout sacrifice généralise à l'excès une pratique, certes étonnamment fréquente, mais pas systématique. Dans ce dème, Kourotrophos précède trois fois Artémis, dont une Artémis Hécate, une fois Apollon Delphinios, une fois Héra, une fois Athéna Polias. Hécate et Apollon sont

associés à la croissance et au développement des jeunes gens dès la *Théogonie*[32], et Artémis n'est pas en reste dans un tel contexte qui l'associe explicitement à Hécate[33]. Quant au sacrifice du mois Gamêlion à Héra, il s'agit vraisemblablement de la célébration des Théogamies attiques, la fête du mariage paradigmatique d'Héra et de Zeus en leur qualité de dieux *Teleioi*[34]. Le dernier sacrifice de l'année pour Kourotrophos la voit associée, en Skirophorion, à un ensemble bien connu sur l'Acropole d'Athènes : Athéna Polias, Aglauros, Poseidon et peut-être Pandrose, si la restitution proposée par Michael Jameson est correcte[35]. La référence acropolitaine semble claire, mais le contexte rituel précis l'est moins. Comme la fête athénienne des Arrhéphorie avait lieu en Skirophorion, on a pu faire l'hypothèse d'une célébration parallèle dans le dème[36]. D'autres y ont vu la célébration de Plyntérie locales, puisque que la fête, célébrée en Thargêlion à Athènes, apparaît en Skirophorion dans le calendrier de Thorikos[37]. Dans la cité, les deux festivités sont intimement liées aux lieux et aux objets les plus vénérables de l'Acropole, et leur arrière-plan mythique met dans les deux cas la geste des Kékropides en scène. Les arrhéphores, si l'on suit Jane Harrison et Walter Burkert, réactualisent dans le rituel la tragédie des filles de Kékrops, que leur curiosité a conduites à ouvrir la ciste qui enfermait le petit Érichthonios et à se jeter du haut de l'Acropole à la vue des serpents qui gardaient l'enfant – à moins que ce soit l'enfant lui-même sous une forme ophidienne[38]. Quant aux Plyntéries, quelques gloses de lexicographes en font une fête de « nettoyage » en l'honneur d'Aglauros[39]. Ludwig Deubner doutait de la réalité de ce lien[40], mais l'entrée du calendrier de Thorikos associant Athéna et Aglauros sous l'entrée Plyntéries est venue confirmer l'information[41]. Quelle que soit, dès lors, la fête qui se cache derrière les sacrifices du 3 du mois de Skirophorion à Erchia, le complexe cultuel de

---

32 Cf. *supra* n. 13-14.

33 L'épiclèse de *kourotrophos* n'est jamais attribuée à Artémis dans notre documentation. Par contre, Pausanias a conservé le souvenir d'une Artémis *Paidotrophos* à Korônè en Messénie (IV, 34, 6). Le lien d'Artémis avec cette fonction est bien attesté : cf. p. ex. Diod., V, 73, 5.

34 Sur ce point, cf. Fr. Salviat, Les théogamies attiques, Zeus Téleios et l'*Agamemnon* d'Eschyle, *BCH* 88 (1964), 647-654 ; Parker (*supra* n. 21), 142-143. Il est toutefois difficile d'expliquer la présence de Poseidon dans ce contexte.

35 M. Jameson, Notes on the sacrificial calendar from Erchia, *BCH* 89 (1965), 156-158.

36 Jameson, *ibid.* ; Mikalson (*supra* n. 21), 431. Pour le dossier documentaire de l'arrhéphorie, cf. G. Donnay, L'arrhéphorie : initiation ou rite civique ?, *Kernos* 10 (1997), 177-205.

37 Parker (*supra* n. 21), 143, n. 53 ; N. Robertson, The riddle of the Arrhephoria at Athens, *HSPh* 87 (1983), 241-288, spéc. 281-282. Pour Thorikos, cf. Daux 1983 (*supra* n. 29), 154, l. 52-54.

38 W. Burkert, Kekropidensage und Arrhephoria, *Hermes* 94 (1966), 1-25 (trad. franç. dans *Sauvages origines. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris, 1998 [*Vérité des mythes*], 71-111) ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, 79-139 ; une position ambiguë chez Donnay (*supra* n. 36).

39 Hésych., *s.v.* Πλυντήρια (2632 Schmidt [1861], 348) ; Phot., *s.v.* Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια (Theodoridis, II [1998], 353-354). À la mort d'Aglauros, l'entretien du sanctuaire de la déesse, qui lui incombait, aurait été délaissé pendant une année.

40 L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, 21, n. 4.

41 Pour de bonnes mises au point sur la fête, cf. Brulé (*supra* n. 38), 105-110 et M. Christopoulos, Ὄργια ἀπόρρητα. Quelques remarques sur la fête des Plyntéries, *Kernos* 5 (1992), 27-39.

l'acropole du dème est une sorte de miroir de l'Acropole d'Athènes, où même Poséidon (-Erechthée/Erichthonios) apparaît[42].

Cette entrée du calendrier d'Erchia, qui associe Kourotrophos, Aglauros et peut-être Pandrose, conduit au dernier document épigraphique classique annoncé plus haut. Il s'agit de la première des inscriptions du *génos* des Salaminiens qui transcrit l'arbitrage intervenu entre deux branches du *génos* en question dans la gestion des affaires religieuses et livre un calendrier cultuel où Kourotrophos reçoit le sacrifice d'une chèvre à Porthmos, au début de l'année liturgique du génos, en Mounichion (l. 85-86). Dans cet arbitrage – daté de 363/2, c'est-à-dire de la même période que les calendriers –, apparaît notamment une série de prêtrises communes aux deux branches du *génos*, dont celle d'Aglauros, Pandrose et Kourotrophos[43] : l. 11-12, ... καὶ τὴν τῆς 'Αγλαύρο καὶ Πανδρόσο καὶ τῆς Κοροτρόφο. L'autre mention de cette inscription touche à la répartition de pains, dans le sanctuaire d'Athéna Skiras, entre les titulaires des prêtrises des Salaminiens : l. 45-46, Πανδρόσο καὶ 'Αγλαύρο ἱερείαι ἄρτον, Κοροτρόφο καὶ καλαθηφόρωι ἄρτον. Le libellé de cette dernière clause a pu sembler maladroit, sinon incompréhensible[44]. Toutefois, Ferguson, l'éditeur de la stèle, avait fait une suggestion intéressante[45] : la prêtresse assume la charge sacerdotale pour les trois figures, Aglauros, Pandrose et Kourotrophe, mais il s'agit de deux cultes différents, celui d'Aglauros et Pandrose d'une part (τῆς 'Αγλαύρο καὶ Πανδρόσο), celui de Kourotrophos d'autre part (καὶ τῆς Κοροτρόφο) ; dès lors, le καί, maladroitement placé à la ligne 46, met en évidence la « porteuse de corbeille » de la Kourotrophos, qui, contrairement à la prêtresse, n'a rien à voir avec Aglauros et Pandrose. La prêtresse d'Aglauros et Pandrose (et donc de la Kourotrophos) reçoit un pain, et – littéralement – « de la Kourotrophe de même la porteuse de corbeille reçoit un pain ». L'expression n'est certes pas très heureuse, mais elle atteste qu'il s'agit de deux groupes de divinités (ou d'héroïnes ?) distincts, desservis par la même personne. Or, comme Aglauros et Pandrose sont les filles du mythique roi d'Athènes Kékrops et que les textes littéraires et les vases leur associent une troisième Kékropide, Hersé[46], on a pu en déduire que cette

---

42 Sur le lien entre Poseidon, Erechthée et Erichthonios, cf. M. Christopoulos, Poseidon Erechtheus and ἐρεχθηὶς θάλασσα, in R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, 1994 (*ActaAth-8°*, 13), 123-130.

43 *Hesperia* 7 (1938), 3-5, n° 1 = *LSS* n° 19 = *ZPE* 119 (1997), 85-88, n° 1. La bibliographie sur ces inscriptions est pléthorique. Pour le problème précis qui nous occupe, cf. Parker (*supra* n. 25), 308-316, spéc. 309 et 311 ; Cl. Leduc, Le *genos* des Salaminiens et l'intégration de Thésée et d'Héraklès dans la *Politeia* préclisthénienne, in *Entretiens d'Archéologie et d'Histoire*, Saint-Bertrand-de-Comminges, 1998, 95-153, spéc. 129, 138-141 ; S. Lambert, *IG* II^2 2345, Thiasoi of Herakles and the Salaminioi, *ZPE* 125 (1999), 114-115 ; L.-M. L'Homme-Wéry, Les héros de Salamine en Attique. Cultes, mythes et intégration politique, *Kernos* suppl. 10 (2000), 333-349, spéc. 348-349.

44 Parker (*supra* n. 25), 309, n. 65 : ... bizarre Greek and odd sense... probably misinscribed.

45 W. S. Ferguson, The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion, *Hesperia* 7 (1938), 1-76, spéc. 20-21, 50, 57.

46 Cf. U. Kron, Aglauros, Herse, Pandrosos, *LIMC* I.1 (1981), 283-298, avec une présentation des sources littéraires, iconographiques, et une bibliographie abondante.

troisième sœur absente de la documentation épigraphique en tant que Hersé, était identique à la Kourotrophos associée aux deux autres sœurs, ensemble, comme dans l'inscription des Salaminiens et, peut-être, à Erchia, ou séparément, comme dans une inscription éphébique dont on va parler plus avant[47]. Quant au(x) lieu(x) de culte desservis par la prêtresse, deux hypothèses sont possibles : soit il s'agit des cultes de l'Acropole d'Athènes, dans la mesure où l'inscription ne présente aucun émolument ni avantage attaché à la fonction et provenant donc du *génos*, soit il s'agit de cultes de la *chôra*, à l'image de ce que l'on rencontre à Erchia. La seconde hypothèse a le mérite de s'accorder à la documentation plus récente des cultes athéniens d'Aglauros, de Pandrose et de Kourotrophos qui fait apparaître des prêtresses différentes, mais l'argument n'est pas définitif[48].

Avant de passer au périodes ultérieures, il faut verser au dossier un fragment de Platon, l'auteur de comédies, presque contemporain d'Aristophane. Dans sa pièce intitulée *Phaon*, il place dans la bouche d'Aphrodite une interpellation à des femmes qui veulent voir le héros[49]. Pour ce faire, elles doivent procéder à une série d'offrandes préliminaires constituées d'aliments se référant au sexe et destinées à elle-même, Aphrodite, qui se qualifie de Kourotrophos. Nous sommes à Athènes, vers la fin du V[e] siècle. La mention conjointe de *proteleia* et l'affirmation πρῶτα μὲν ἐμοὶ γὰρ κουροτρόφῳ προθύεται doit être l'exploitation comique des *prothumata* habituellement destinés à Kourotrophos. Ce fragment pourrait confirmer, dans le langage particulier d'une référence comique, ce que le calendrier d'Erchia présente dans une perspective fort différente.

Voyons à présent l'état du dossier documentaire athénien pour les périodes ultérieures.

Périodes hellénistique et romaine

Le seul document épigraphique où Kourotrophos apparaît à la période hellénistique est un décret éphébique de l'année 79/78 qui mentionne la cérémonie de sortie accomplie par les jeunes gens sur l'Acropole, en l'honneur d'Athéna Polias, de Kourotrophos et de Pandrose[50]. Comme le serment des éphèbes, peut-être prononcé à l'entrée en service des jeunes gens, semble

---

47 Cf. *infra* n. 50. L'assimilation entre Hersé et Kourotrophos est surtout présente chez Brulé (*supra*, n. 38), 41-43, que j'ai suivi dans *L'Aphrodite grecque*, Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 4), 60-62.

48 Parker (*supra* n. 25), 311 ; Lambert (*supra* n. 43), 114 ; S. Lambert, Ten notes on Attic inscriptions, *ZPE* 135 (2001), 60, n° 5.

49 Platon Com., *Phaon*, fr. 511 Kassel-Austin (*PCG* VII [1989], 509-510, cité par Athénée, X, 441e) : ... εἰ γὰρ Φάωνα δεῖσθ' ἰδεῖν, προτέλεια δεῖ | ὑμᾶς ποιῆσαι πολλὰ πρότερον τοιαδί· | πρῶτα μὲν ἐμοὶ γὰρ κουροτρόφῳ προθύεται | πλακοῦς ἐνόρχης, ἄμυλος ἐγκύμων κτλ., « ... Ainsi donc, si vous voulez voir Phaon, vous devez procéder en premier lieu à des sacrifices préliminaires de cette nature. Tout d'abord, sacrifier à moi, la kourotrophos, un gâteau plat garni de testicules, un gâteau de fine farine enceint, etc. »

50 *IG* II² 1039, l. 57-58 : ... ἔθυσαν δὲ καὶ τὰ Σύλλει[α] κα[ὶ ἐκ]αλλιέρησαν, ὁμ[οίως δὲ κα]ὶ τὰ ἐξιτητήρια ἐν ἀκρο|πόλει, τῇ τε Ἀθηναῖ τῇ Πολιάδι καὶ τῇ Κουρ[οτρό]φῳ καὶ τῇ Πανδρόσ[ῳ κα]ὶ ἐκαλλιέρησαν. Cf. C. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, 256.

avoir eu pour cadre le sanctuaire d'Aglauros[51], la triade des Kékropides a été, une seconde fois, reconnue par ceux qui la voyaient présente dans l'inscription des Salaminiens.

Quant à la période romaine, tous les documents parvenus jusqu'à nous datent du IIe siècle de notre ère. Il s'agit tout d'abord d'un passage de Pausanias. Visitant les sanctuaires du flanc sud de l'Acropole athénienne, il arrive à la zone des Propylées où il signale un sanctuaire de Déméter Chloé et de Gê Kourotrophos. Et il enchaîne en informant son lecteur que la signification des *epônumia* peut être cherchée auprès des prêtres[52]. Cette mention est une étrangeté dans le cadre général de l'œuvre. Confronté à ce type d'épiclèse, Pausanias est susceptible de deux attitudes : soit il n'en dit rien, soit il saisit le prétexte pour raconter une belle histoire. Ce renvoi au prêtre, outre qu'il est très frustrant, ouvre la porte à bien des hypothèses. Les documents épigraphiques contemporains jettent cependant un peu de lumière sur ce que le visiteur a laissé dans l'ombre des plus sombres recoins de l'Acropole.

Deux bases en marbre ont été mises au jour à l'Asclépieion, c'est-à-dire au flanc sud de l'Acropole. L'une porte la mention [K]ουροτρόφιον, l'autre est fragmentaire : [Κο]υροτρ[οφ– – [53]. Deux inscriptions jumelles ont en outre été trouvées, l'une au pied des propylées, l'autre dans la ville. Il s'agit de stèles marquant, textuellement, « l'entrée vers l'enceinte de Blauté et de Kourotrophos, ouverte au peuple »[54]. Enfin, trois sièges du théâtre de Dionysos sont réservés à la prêtresse Κου[ρ]οτρόφου Δήμ[ητρος] Πειθοῦς, au prêtre ou à la prêtresse Κουροτρόφου ἐξ ᾿Αγλαύρου ... Δήμη[τ]ρος, et enfin au prêtre ou à la prêtresse Δ[ήμητ]ρος Κουροτρόφου ᾿Αχαίας[55]. Cette documentation, relativement abondante, pose davantage de problèmes qu'elle n'en résout.

Cependant, l'inscription du théâtre de Dionysos, Κουροτρόφου ἐξ ᾿Αγλαύρου, donne une clé pour tenter de comprendre l'ensemble du dossier. Elle permet en effet de répondre à une question inévitable : sur quel(s) autel(s) se faisaient les multiples sacrifices préliminaires à la Kourotrophos ? La réponse est peu douteuse : sur celui qui lui était réservé dans les sanctuaires où le *prothyma* était obligatoire. Ainsi, la Κουροτρόφος ἐξ ᾿Αγλαύρου est la Kourotrophos liée, par la présence d'un autel, au sanctuaire d'Aglauros

---

51 P. ex. Philochore, 328 F 105 Jacoby ; Plut., *Alcibiade*, 15, 7. Cf. Pélékidis (*supra* n. 50), 110-113.

52 Paus., I, 22, 3 : ἔστι δὲ καὶ Γῆς Κουροτρόφου καὶ Δήμητρος ἱερὸν Χλόης· τὰ δὲ ἐς τὰς ἐπωνυμίας ἔστιν αὐτῶν διδαχθῆναι τοῖς ἱερεῦσιν ἐλθόντα ἐς λόγους, « il y a aussi un sanctuaire de Gê Kourotrophos et de Déméter Chloé. Ce qui concerne les surnoms peut être appris en allant converser avec les prêtres ».

53 *IG* II², 4756 et 4757. Cf. *supra* n. 22.

54 Εἴσοδος πρὸς σηκὸν Βλαύτης καὶ Κουροτρόφου ἀνει[μέ]νη τῷ δήμῳ. B. D. Meritt, *Hesperia* 26 (1957) 91-92, n° 40. Cf. *IG* II², 5183 ; A.D. Keramopoullos, *AD* 12 (1929), 73-86 ; R. E. Wycherley, *Athenian Agora* III. *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, 1957, 225.

55 *IG* II², 5131, 5152 et 5153.

au flanc oriental de l'Acropole[56]. L'autel de Kourotrophos sur l'Acropole, qui fut élevé par Erichthonios, était lié au culte d'Athéna Polias et à la figure de Pandrose : il était fréquenté par les éphèbes prêts à être démobilisés et à entrer dans leur existence d'adulte. Dans certains cas, l'autel initialement prévu pour le *prothuma* dans le sanctuaire d'une autre divinité doit avoir pris, au fil du temps, une sorte d'autonomie, qui a paradoxalement trouvé une expression dans l'association de Kourotrophos avec une divinité olympienne : c'est peut-être le cas de Déméter pour l'Achaia du théâtre de Dionysos – à moins qu'il ne s'agisse de trois divinités différentes, Déméter, Kourotrophos, Achaia –, et celui de Gê dans le témoignage de Pausanias. En effet, le sanctuaire qu'il a visité au flanc ouest de l'Acropole pourrait avoir été celui de Déméter Chloé, intégrant un autel de Kourotrophos pour le sacrifice préliminaire. Les exégètes locaux aidant, l'identification à la Terre qui avait fait naître Erichthonios a dû s'opérer. Mais dans ce cas, si la prêtresse de Kourotrophos, Déméter et Peitho du siège du théâtre desservait bien les cultes de cette zone[57], l'identification en question n'était pas systématique puisque Kourotrophos y apparaît de manière indépendante. C'est encore le cas dans une autre inscription de la même période. Il s'agit de la dédicace d'une statue dont la base a été retrouvée sur l'Acropole : Δήμητρι Χλόῃ καὶ Κόρῃ τὴν Κουροτρόφον Εἰσίδοτος ἀνέθηκεν κατ' ὄνειρον[58]. La statue ainsi offerte a disparu, mais il est probable qu'elle épousait le type de la femme à l'enfant. Kourotrophos apparaît donc bien comme une entité indépendante illustrant une des facettes des déesses auxquelles elle est rituellement associée, que ce soit dans un sacrifice préliminaire ou dans une offrande durable. Le fait que le dédicant de cette statue soit un homme montre également que, en l'absence de toute inscription, ce ne sont pas obligatoirement des femmes qui se cachent derrière les statuettes de femme à l'enfant mises au jour en Grèce, et surtout en Italie.

Une telle analyse peut s'appliquer aussi aux autres documents épigraphiques de la période impériale. Les bases en marbre du flanc sud signalaient le (ou les ?) endroit(s) où le sacrifice à Kourotrophos avait lieu en tant que *prothuma* dans l'un des sanctuaires de ce flanc de la citadelle. Il reste à expliquer l'indication de l'entrée du *sêkos* de Blautè et Kourotrophos. J'ai tenté de montrer, naguère, qu'il s'agissait de la manière impériale de désigner, au flanc nord de l'Acropole, la zone impliquant le sanctuaire d'Aphrodite et

---

56 Sur la localisation de ce culte, cf. G. Dontas, The true Aglaurion, *Hesperia* 52 (1983), 48-63 = *SEG* 33 (1983), n° 115. Sur les implications de cette localisation pour la topographie de l'Athènes archaïque, cf. les polémiques résumées dans *SEG* 46 (1996), n° 137.

57 Comme le suppose T. Hadzisteliou Price, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden, 1978, 113.

58 *IG* II², 4778. Je remercie Sandrine Ducaté-Paarmann d'avoir attiré mon attention sur cette inscription dans le cadre de sa thèse de doctorat intitulée *Images de la femme à l'enfant. Offrandes et cultes des divinités courotrophes dans les sanctuaires d'Italie centrale et méridionale (Sicile, Grande Grèce, Campanie, Etrurie, Latium). Fin du VIIᵉ - fin du IIᵉ siècle avant J.-C.* (Paris, Sorbonne, novembre 2003).

Eros, ainsi que la grotte où débouchaient les petites arrhéphores descendant de l'Acropole pour la fête du mois de Skirophorion[59]. La Kourotrophos encadrait ainsi le parcours souterrain des petites-filles, depuis son autel du plateau de l'Acropole jusqu'à la grotte située entre ses flancs et longtemps attribuée à Aglauros. Dès lors, je suivrai d'autant plus volontiers Walter Burkert quand il identifie le mystérieux colis enveloppé des arrhéphores à une évocation de l'enfant-roi Erichthonios[60].

Au terme de ce parcours dans un dossier riche, mais épars, peut-on répondre à la question de savoir qui était la Kourotrophos athénienne ? La tentation est grande de faire de ce nom une épiclèse de déesse olympienne et, à Athènes, les candidates se bousculent. La plus ancienne de toutes est la Terre, celle qui a donné naissance à Erichthonios et dont la tragédie fait une nourricière de tous les êtres vivants[61]. Dans ce même cadre, les qualités courotrophiques d'Athéna, qui prend Erichthonios en charge, ont été soulignées par Nicole Loraux[62]. Déméter est bien présente elle aussi dans le rôle de nourrice du petit Démophon et prodigue aux initiés de ses mystères les soins que le mythe réservait au bébé du roi d'Eleusis[63]. Aphrodite n'est pas en reste dans cette constellation : une épigramme, peut-être de la période hellénistique, évoque le sacrifice d'une génisse à l'Aphrodite Kourotrophos par des éphèbes sur le point de faire cortège à la mariée qui sort de la chambre nuptiale[64]. Et que dire des Nymphes, ces êtres à mi-chemin entre l'immortalité et la mortalité, auxquelles Aphrodite confie le petit Enée dans l'Hymne qui célèbre ses amours[65], ou que l'*Electre* d'Euripide associe à la naissance et la *tropheia* des enfants ?[66]

Toutes ces divinités athéniennes intègrent des aspects « courotrophiques », mais Kourotrophos n'est réductible à aucune de ces déesses dont on en a fait l'épiclèse, dès l'antiquité. Nous avons affaire à une « entité » – terme volontairement évasif – qui manifeste la puissance d'action particulière de la divinité dont elle anticipe les honneurs sacrificiels. Elle oriente la sphère d'intervention du dieu en question. Le processus qui va de la concep-

---

59 Sur ce point, cf. l'argumentation que j'ai présentée dans *L'Aphrodite grecque* (*supra* n. 47), 60-62. Je serai cependant plus réservée sur l'identification Hersé-Kourotrophos que j'avais adoptée alors, à la suite de Brulé (*supra* n. 47).

60 Burkert (*supra* n. 38), 89-90.

61 Esch., *Choeph.* 66, 128 ; Eur., *Hipp.*, 1278, etc.

62 N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981, 58-59. Cl. Leduc a identifié la Kourotrophos avec l'olivier (féminin en grec) qui pousse sur l'Acropole (*supra* n. 43), 129.

63 Hom. *h. à Déméter*, 225-245. Cf. Jeanmaire (*supra* n. 12), 296-307 ; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, 231-236. Je remercie Claude Calame d'avoir attiré mon attention sur ce point. Une dédicace du I[er] s. apr. J.-C. (*IG* II², 4717) qualifie peut-être Déméter et Koré de courotrophes, si la nouvelle lecture de W. Peek est bonne (*ASAW* 69.2 [1980], 30-31, n° 28 = *SEG* 30 [1980], n° 172).

64 *Anth. Pal.* VI, 318 : Κύπριδι κουροτρόφῳ δάμαλιν ῥέξαντες ἔφηβοι | χαίροντες νύμφας ἐκ θαλάμων ἄγομεν.

65 Hom. *h. à Aphrodite*, 256-273.

66 Eur., *El.*, 626. Cf. E. Kearns, *The Heroes of Attica*, London, 1989, 22.

tion à la maturité des êtres humains est long et rempli d'obstacles. Beaucoup de dieux sont susceptibles d'être appelés à la rescousse pour favoriser ce processus dont l'enjeu est considérable puisqu'il s'agit de l'avenir même de la communauté. Et naître en 430 avant Jésus-Christ était autrement plus problématique que naître en l'an 2001, du moins dans nos pays dits « développés ». Le patronage des éphèbes pour Aglauros et Pandrose, mais aussi celui des arrhéphores, explique que la Kourotrophos soit mobilisée autour des Kékropides auxquelles Athéna avait confié l'enfant Erichthonios. Elle met en exergue, dans certaines circonstances, la fonction qui est la leur dans le mythe. Mais la Kourotrophos n'est pas davantage le correspondant cultuel d'Hersé qu'elle n'est Gê ou Déméter ou Athéna ou Aphrodite. Elle est une des facettes de leurs prérogatives et Athènes nous livre le témoignage étonnant d'une entité autonome en pleine action.

Le détail de cette configuration athénienne autour de la Kourotrophos nous reste, bien entendu, inconnu et notamment la dévolution des prêtrises. Une même prêtresse du *génos* des Salaminiens avait en charge le culte d'Aglauros, de Pandrose et de Kourotrophos, mais en quel lieu officiait-elle pour honorer Kourotrophos ? Sur l'autel de l'Acropole ? Dans la grotte du flanc nord ? Dans le kourotrophion du flanc sud ? Ou bien à Sounion ? L'histoire de ces cultes nous échappe largement, mais la récurrence de Kourotrophos dans la documentation montre que naître, grandir et devenir adulte à Athènes était un souci constant.

La procréation (divinement) assistée dans l'Antiquité gréco-romaine

JEAN-JACQUES AUBERT

à Laure et Thomas

ORIENT ET OCCIDENT*

Il y a un peu moins d'un siècle, Armand Delatte proposait une interprétation ingénieuse et convaincante d'une série d'amulettes, le plus souvent à base d'hématite et en provenance de l'Orient méditerranéen[1]. Se fondant sur des parallèles iconographiques et épigraphiques, le savant belge sut reconnaître dans le récipient figuré une représentation de la matrice juchée sur une clé à dents multiples dont la fonction aurait été non seulement de contrôler l'ouverture ou la fermeture de l'organe (pour permettre l'accès de la semence et pour régler la sortie du fœtus), mais aussi d'assurer sa stabilité, malgré sa propension à l'errance à travers le corps féminin. Si le protecteur divin le plus souvent invoqué sur ces amulettes utérines semble avoir été un certain Ororiouth[2], il n'est certainement pas le seul fonctionnaire de ce type, puisqu'on trouve occasionnellement, à sa place ou à ses côtés, diverses figures de la démonologie égyptienne, hébraïque et babylonienne. Il est remarquable toutefois que les divinités égyptiennes traditionnellement associées à la grossesse, à la naissance et à l'enfance sont tout à fait absentes de ce contexte particulier, signe peut-être de leur décadence à l'époque romaine[3]. Dans son ensemble, l'interprétation de Delatte a été acceptée et grâce à lui s'est développé un nouveau champ d'étude, la magie utérine.

Etant donné la vocation apotropaïque de telles amulettes, il est clair que leurs promoteurs, ainsi que leurs utilisatrices, étaient conscients d'un péril réel en la demeure, ou plutôt de l'éventualité d'une série de problèmes sus-

---

* Cette contribution a bénéficié de l'aide généreuse de B. Maire, F. Prescendi et V. Dasen. Natacha Aubert a eu la gentillesse de corriger mon texte. Qu'elles en soient chaleureusement remerciées ici.

1 A. Delatte, La clef de la matrice, *MB* 18 (1914), 75-88. Voir aussi A. A. Barb, Diva matrix, *JWI* 16 (1953), 193-238 ; R. K. Ritner, A Uterine amulet in the Oriental Institute Collection, *JNES* 43 (1984), 209-21 ; J.-J. Aubert, Threatened wombs : aspects of ancient uterine magic, *GRBS* 30 (1989), 421-49 ; A. E. Hanson, Uterine amulets and Greek uterine medicine, *Medicina nei Secoli, Arte et Scienze* 7 (1995), 281-99 ; et en dernier lieu, V. Dasen, Métamorphoses de l'utérus d'Hippocrate à Ambroise Paré, *Gesnerus* 59 (2002), 167-86.

2 Hanson (1995, *supra* n. 1), 292-93 ; et A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1964, 247, no. 340.

3 Aubert (1989, *supra* n. 1), 444, n. 49, avec référence à W. Westendorf, *Lexikon der Ägyptologie* II, Wiesbaden, 1977, 461, s.v. *Geburt.*

ceptibles de survenir au cours du long et complexe processus de procréation. Ce qu'on appellera, faute de mieux, la religiosité antique, comme réponse à une nature trop souvent capricieuse et cruelle, a ressenti le besoin de rejeter la cause des accidents de parcours sur des entités surnaturelles identifiables : aux méfaits de Seth/Typhon, on choisira d'opposer l'expérimentée Isis, dotée de tout son arsenal de symboles. Cette démarche très simple entraîne une véritable course aux armements, toute arme offensive étant systématiquement contrée par une véritable panoplie de boucliers divers. L'attaque étant le plus souvent le fait de démons mal intentionnés, il n'en reste généralement pas de traces matérielles aujourd'hui. De trop rares exceptions sont constituées par quelques recettes répertoriées dans les papyri magiques pour la confection de charmes ou de tablettes d'exécration destinés à imposer la copulation à une partenaire réticente[4], à provoquer un avortement en suscitant un retour des menstruations[5], voire à prolonger indûment une grossesse au-delà de son terme naturel[6]. Plus communes sont les malédictions, funéraires entre autres, qui menacent les auteurs d'éventuelles transgressions de stérilité pour leurs épouses, de grossesses problématiques ou de naissances monstrueuses. Si la survie et la normalité de l'enfant reste un objectif central, l'action magique porte avant tout sur le phénomène d'ouverture ou de fermeture de l'organe reproducteur, pour assurer ou empêcher la conception, régler le flux menstruel, garder ou expulser le fœtus, provoquer un accouchement à terme ou prématuré, ou le différer *ad aeternum*[7].

Les expériences de la vie, dans l'Antiquité encore plus qu'aujourd'hui, ont tôt fait de souligner la vulnérabilité du système de reproduction de la femme. Même si certains groupes sociaux, les élites en particulier, n'ont pas toujours considéré l'absence de progéniture comme une cause de frustration personnelle, la réalité démographique démontre que toute femme était susceptible de procréer un jour ou l'autre, voire de manière répétée[8], encourant à chaque occasion de grands risques pour elle-même et pour son enfant. Il n'est pas étonnant dès lors que la littérature magique fasse état de prières, plus ou moins explicites, *pros eutokian*[9] ou de talismans *pros genousan (sic)* sur ostrakon à porter sur une partie spécifique du corps (en l'occurrence, la cuisse droite) : « A une parturiente : sors de ton tombeau, le Christ t'appelle! »[10] Ainsi, c'est vraisemblablement au domaine de la magie médicale préventive, plutôt que curative, qu'appartiennent les amulettes utérines étudiées par Delatte et ses successeurs.

---

[4] *PGM* 36, 283-294.
[5] *PGM* 62, 76-106.
[6] Apul., *Met.* I, 9 *sq.*, le fait de la sorcière Meroe dans un contexte thessalien.
[7] *IG* IV², 121.1-22 (Asklepios, à Epidaure, vers 320 av. J.-C.). Aubert (1989, *supra* n. 1), 440.
[8] En moyenne six fois, selon M. Golden (contribution à ce volume).
[9] *Suppl. Mag.* II, 94 (VIe siècle apr. J.-C.) = *P. Ant.* II, 66, lignes 7-9.
[10] *Suppl. Mag.* II, 96 (V^e/VIe apr. J.-C.) = P. Mil.Vogl. inv 1245 et la contribution (sur les *okutokia*) de A. E. Hanson dans ce volume.

S'il faut bien constater que le type de pierre employé n'est pas indifférent, comme nous le rappellent les lapidaires antiques[11], c'est l'aspect religieux ou magique du contenu qui a surtout retenu l'attention des savants modernes. Delatte avait cru pouvoir rattacher les multiples divinités identifiées sur les amulettes gréco-égyptiennes au domaine solaire, alors qu'une génération plus tard Campbell Bonner[12] penchait plutôt vers une théologie lunaire, sur la base de la correspondance entre la triade Aktiophi-Ereschigal-Neboutosoualeth et celle formée par Hekate-Selene-Artemis. Il trouvait ainsi confirmation de ses analyses dans le fait que le monde gréco-romain classique avait toujours placé la procréation dans la sphère d'influence de la lune, évidemment en raison de la périodicité du cycle féminin qui correspond, très approximativement, au mois lunaire. En fait, aussi bien dans le domaine grec que dans le domaine latin, la protection de la naissance est rapidement devenu l'apanage d'une figure précise, Eileithyia, fille d'Hera ou Hera elle-même *(Hera phosphoros)* dans le domaine grec, et son équivalent latin, Iuno Lucina.

Dans la mesure où le matériel gréco-égyptien d'époque romaine est relativement abondant et homogène, il m'a paru intéressant de chercher à évaluer à quel point la magie utérine de l'Orient hellénisé est sophistiquée en comparaison des pratiques en usage dans des sociétés voisines et contemporaines. J'ai donc choisi de porter mon attention sur ce que le monde romain de langue latine nous a transmis en la matière, afin d'examiner la possibilité de remettre en question un vieux préjugé qui veut qu'en matière de religion en tous les cas les Romains n'aient jamais été que de piètres imitateurs ou, au mieux, adaptateurs des conceptions grecques et orientales. C'est donc en me concentrant sur le culte de Iuno Lucina que je vais maintenant tenter de reconstruire la manière romaine d'appréhender le phénomène de la procréation humaine, en évitant soigneusement le recours aux écrits médicaux, très influencés par des modèles grecs antérieurs ou contemporains.

IUNO LUCINA

Parmi les inscriptions latines de l'époque républicaine publiées par Degrassi *(ILLRP)*, on compte quelques attestations relatives au culte de Iuno Lucina, provenant de diverses parties de l'Italie, de Rome[13] à Pisaurum dans le Picenum[14], en passant par l'antique Norba[15] dans le Latium et la région de Capoue[16] en Campanie. Malgré leur laconisme extrême, ces textes nous apportent quelques informations intéressantes. L'inscription de Capoue sug-

---

[11] Aubert (1989, *supra* n. 1), 442, n. 41.

[12] C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950, 197 et 199, et Aubert (1989, *supra* n. 1), 441-48.

[13] *ILLRP* 160 et 161.

[14] *ILLRP* 16 = *ILS* 2973. Et même peut-être jusqu'à Vérone (*CIL* V 3233 : IVN LVN REG SACR).

[15] *ILLRP* 162-164.

[16] *ILLRP* 165.

gère que le culte suivait un rite d'origine étrusque (IVNONE / LOVCINA / TVSCOLANA / SACRA). A Rome, on constate que la réfection d'un mur du temple sis sur l'Esquilin, ou plus exactement le Mons Cispius, a fait, en l'an 41 avant J.-C., l'objet d'une adjudication publique par un questeur urbain pour la bagatelle de 380'000 sesterces, signe que le culte était à cette époque vraisemblablement florissant et justifiait un tel investissement[17]. A Rome comme à Norba, ainsi que dans la région des marais Pontins, on a retrouvé des tablettes de bronze (ex-voto) donnant à penser que le rite était lié d'une manière ou d'une autre au culte de Iupiter[18]. Il est à noter aussi qu'à Norba, la dédicace est libellée IVNONE LOCINA / DONO PRO / C RVTILIO P F, c'est-à-dire en faveur d'un homme[19].

Le temple de Norba pourrait bien dater du IVe siècle avant J.-C.[20] et faisait pendant à un temple de Diane. Selon Pline l'Ancien[21], le temple dédié à Iuno Lucina sur l'Esquilin remonterait à l'an 375 avant J.-C. L'endroit est également mentionné par Varron dans son *De lingua latina*, mais comme bosquet consacré, aux dimensions réduites, situé juste à côté de celui de Mefitis, qui présidait aux exhalaisons pestilentielles[22]. Ovide le situe au pied de la colline et hésite à rattacher l'épithète Lucina à *lucus* ou à *lux*. Au terme du rituel des *Lupercalia* (15 février), on rendait grâce à la déesse en la priant d'épargner les femmes enceintes et de leur octroyer une délivrance douce[23]. Lors des *Matronalia* (1er mars), ce sont les jeunes épouses, dont les voeux et le devoir civique appellent à la procréation, qui apportent des fleurs à la déesse et l'invoquent, les cheveux dénoués[24]. D'après Varron[25], l'origine de Lucina, tout comme celle de Diana et de Luna, pourrait bien être sabine et son introduction à Rome remonter à l'époque mythique du roi Tatius. Dispensatrice de la lumière en qualité de déesse lunaire, à l'instar de Diana et de Proserpina, Iuno Lucina la secourable *(< iuvare)* préside aux mois et à la durée totale de la grossesse, mais semble s'être rapidement spécialisée dans les accouchements[26].

---

17 *ILLRP* 160 = *ILS* 3102 ; à noter encore qu'en l'année 166 de notre ère, un esclave impérial *(dispensator decurialium gerulorum)* a consacré un autel avec sa base à cette déesse à Rome, et cela avec l'autorisation du *curator aedium* (*CIL* VI 360). D'autres dédicaces, en faveur du fils ou de la fille du dédicant, se laissent moins facilement dater (cf. *CIL* VI 359 et 361).

18 *ILLRP* 161 = *ILS* 3101 : IVNONE LOVCINAI / DIOVIS CASTVD FACITVD ; et *ILLRP* 163 : P RVTILIVS M F / IVNONEI LOVCINA / DEDIT MERETOD / DIOVOS CASTVD.

19 *ILLRP* 162.

20 *NSA* (1903), 254. Cf. G. Cressedi, *Enciclopedia dell'arte antica* V, Roma, 1963, 542-43, s.v. Norba.

21 Plin., *nat.* XVI, 235.

22 Varro, *l.l.* V, 49 : *... et lucus Mefitis et Iunonis Lucinae, quorum angusti fines.*

23 Ov., *fast.* II, 435-452, surtout 451-452 : *Parce, precor, gravidis, facilis Lucina, puellis / Maturumque utero molliter aufer onus.* Pour le cycle de 10 mois, cf. Verg., *ecl.*, IV, 61 ; Ov., *fast.* I, 33-34 ; II, 175 ; II, 447.

24 Ov., *fast.*, III, 245-258, surtout 255-256 : *Dicite : 'Tu nobis lucem, Lucina, dedisti ;' / Dicite : 'Tu voto parturientis ades!'*

25 Varro, *l.l.* V, 74.

26 Varro, *l.l.* V, 67-69, surtout 69 : *...vel quod ab luce eius, qua quis conceptus est, usque ad eam, qua partus quis in lucem, Luna iuvat, donec mensibus actis produxit in lucem, ficta ab iuvando et luce Iuno Lucina. A quo parientes eam invocant : Luna enim nascentium dux, quod menses huius.* Cf. aussi Cic., *nat.* II, 68.

LA CRITIQUE DES AUTEURS CHRETIENS

Dans l'Antiquité, l'accouchement constitue certainement un moment critique : les progrès de la chirurgie aurait tendance à nous le faire oublier. Mais quelle que soit l'appréhension avec laquelle le moment devait être envisagé et vécu, on ne saurait ignorer les multiples accidents de parcours qui pouvaient précéder, voire oblitérer ce point culminant. On pourrait s'étonner du silence des sources d'époque républicaine à ce sujet, si la lecture des auteurs chrétiens ne nous rappelait une fois de plus que l'absence de matériel ne peut être considérée comme significative, étant donné le caractère lacunaire de ce qui nous est parvenu de l'héritage classique. En effet, de Tertullien à Augustin, en passant par Arnobe, il semble que les auteurs de l'Antiquité tardive aient eu connaissance de tout un panthéon à fonctions obstétriques et gynécologiques.

Dans le second livre de son *Ad nationes*, daté des dernières années du II[e] siècle après J.-C., Tertullien critique vertement la religion romaine traditionnelle en constatant que, selon elle, l'homme est soumis dès la conception à une série de pouvoirs surnaturels *(potestates)* dont les sphères de compétences *(provinciae)* représentent chaque étape de son existence. En se limitant à la vie intra-utérine, on retiendra les noms de Consevius, Fluvionia, Vitumnus, Sentinus, Diespiter, Candelifera, ainsi que Prosa Carmentis. Suivent les divinités protectrices de l'enfance après la naissance, jusqu'au moment où l'individu est prêt à procréer à son tour, sous les auspices de Mutunus et Tutunus, Pertunda, Subigus et Prema[27].

A peine un siècle plus tard, au temps de la grande persécution de Dioclétien, Arnobe de Sicca passe en revue les dieux du panthéon romain et démontre la vanité de chacun des Olympiens. Iuno, de par son nom grec Hera, n'a pas plus de consistance que l'air, élément dont le nom est formé sur un calembour (Aer-(H)era). De ce fait passent à la trappe toutes ses manifestations spécifiques, Fluvionia, Pomana, Ossipagina, Februtis, Populonia, Cinxia et Caprotina, épithètes imaginaires et donc sans fondement, malgré la renommée dont elles jouissent dans l'esprit du public[28]. D'ailleurs, remarque Arnobe, Iuno a beau avoir été préposée à l'assistance

---

[27] Tert., *Ad nat.* II, 11, 1-6 : *No<n tamen> contenti eos deos asseverare, qui visi retro, auditi contrectatique sun<t, quorum> effigies descriptae, negotia digesta, memoria propagata est, 2. umbras <ali>quas incorporales, inanimales et nomina de rebus efflagitant<es deos>, dividentes omnem statum hominis singulis potestatib<us ab ip>so quidem uteri conceptu, 3. ut sit deus Consevius quidam, qui con<........>nibus concubitalibus praesit, et Fluvionia, quae infantem in utero <nutriat> ; 4. hinc Vitumnus et Sentinus, per quem viviscat infans et sentia<t primum> ; dehinc Diespiter qui uerum perducat ad partum 5. cum primig<........> et Candelifera, quoniam ad candelae lumina pariebant, et quae <........>us dictae. 6. Perverse natos <.........recte ve>ro Prosae Carmentis esse provin<ciam>* et 12 : *<sunt, pro pu>dor! et Mutunus et Tutunus et de<a> Pertunda et Subigus et Pre<ma> mater.*

[28] Arnob., *Adversus nationes*, III, 30 : *Iam vero Iunonem opinatio nonne consimilis deorum tollit e censu ? Nam si aer illa est, quemadmodum vos ludere ac dictitare consuestis Graeci nominis praeposteritate repetita, nulla soror et coniunx omnipotentis repperietur Iovis, nulla Fluvionia, nulla Pomana, nulla Ossipagina, nulla Februatis Populonia Cinxia Caprotina, atque ita repperietur inanissima esse istius nominis fictio opinionis vacuae celebritate vulgata.*

de femmes enceintes et des nouvelles accouchées : elle ne parvient pas à prévenir la mort en couche de milliers de femmes chaque jour[29].

Au début du Ve siècle, l'Augustin de la *Cité de Dieu* mobilise dans le même sens un matériel encore plus considérable, dispersé à travers les livres IV à VII. Son propos est tout d'abord d'établir le rapport entre l'impérialisme romain et l'efficacité présumée du soutien divin dans le cadre de la religion traditionnelle. Parmi cette masse de dieux archi-spécialisés, auquel pourrait-on octroyer le crédit d'une oeuvre de si longue haleine et de si grande envergure ? (IV, 8) Après avoir mis en doute la pertinence de certains rapports hiérarchiques entre les Olympiens, Augustin se tourne vers la *turba quasi plebeiorum deorum* (IV, 11) et fournit probablement la liste la plus complète de divinités mineures, avec une courte description de leur département respectif. Parties du monde, activités économiques, expériences universelles telles que la sexualité et les âges de la vie, ces entités représentent, selon la doctrine stoïcienne, des parties de l'âme du monde matériel (Iupiter) et portent toutes des noms rappelant, à tort ou à raison d'un point de vue étymologique, leurs fonctions spécifiques (IV, 24). A titre d'exemple, la vie utérine est placée sous le patronage de Liber et Libera, responsables respectivement des émissions séminales de chaque sexe, de Diespater qui mène la grossesse à son terme naturel, de Mena aux commandes des règles, et de Lucina invoquée par les parturientes. Au septième livre, Augustin reviendra sur cette *plebeia numinum multitudo* pour montrer que la hiérarchie établie entre les dieux par Varron n'est pas cautionnée par l'importance de leurs fonctions respectives. En ce qui concerne le domaine de la procréation, des dieux considérés comme *selecti* (Ianus, Iupiter, Saturne, etc.) assument des tâches en rien supérieures à celles de leurs acolytes *ignobilissimi* (VII, 2-3). C'est l'occasion alors pour l'auteur de donner un répertoire complet des divinités affectées à ce département de la vie humaine et de décrire leurs provinces spécifiques.

SOURCE

Les trois auteurs chrétiens convoqués ci-avant, Tertullien, Arnobe et Augustin, ne font pas mystère de leur source : Marcus Terentius Varro[30], encyclopédiste du Ier siècle avant J.-C., loué par Cicéron pour l'envergure de l'ensemble de son oeuvre, dont les *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, en 25 et 16 livres respectivement, aujourd'hui conservées à l'état fragmentaire uniquement[31]. Même si la critique moderne s'accorde à trouver

---

[29] Arnob., *Adversus nationes*, III, 23 : *Puerperiis Iuno praeposita est et auxiliatur genetricibus fetis : et matrum intereunt cur cotidie millia parricidalibus nixibus interemptae ?*

[30] A titre d'exemple, sans prétention à l'exhaustivité, cf. Tert., *Ad nat.* II, 12, 15 (*origo deorum*) ; Arnob., *Adversus nationes*, III, 38 ; 40 et 41 ; IV, 3 ; VI, 6 ; VII, 2 ; Aug., *Civ.* IV, 9 et 22, ainsi que VI, 2-3.

[31] Ed. B. Cardauns, *Marcus Terentius Varro, Antiquitates rerum divinarum*, Wiesbaden, 1976, contient 284 fragments répartis sur les seize livres.

beaucoup de mérites à la somme d'informations réunies par ce polygraphe républicain, ce qui nous intéresse ici est moins la reconstruction d'une religiosité romaine, voire italique, plus ou moins archaïque que la réception réservée sous l'Empire à cette compilation. Il est évident que, dès l'époque de sa rédaction, l'œuvre de Varron a été beaucoup lue, citée et utilisée à des fins diverses par des intellectuels de valeur, à commencer par Cicéron dans son traité *De natura deorum*. La nature même du matériel réuni par Varron appelait les compléments fournis par les érudits postérieurs, d'Aulu Gelle et Sextus Pompeius Festus au IIe siècle après J.-C. à Martianus Capella à la fin du Ve siècle. De ce fait, on peut imaginer que depuis la fin de l'époque républicaine jusqu'à l'Antiquité tardive tout homme instruit dans le domaine du paganisme romain avait fait siennes les connaissances diffusées par Varron et les écrivains qui s'en sont inspirés, que ce soit par le canal des érudits ou par celui des polémistes chrétiens, voire les deux.

Indigitamenta

Sans qu'il soit nécessaire de présumer que les divinités mentionnées par Varron trouvent leur origine dans une sorte de substrat mythologique autochtone, représentant éventuellement une étape dans la formation du panthéon romain classique, ni de chercher à établir l'existence d'un pendant cultuel pour conférer un fondement historique à ce qui n'est, pour nous, qu'une liste relativement touffue sans grande portée religieuse, il faut bien admettre que le découpage des fonctions des dieux recensés dans ce qu'on appelle des *indigitamenta* reflète assez précisément les catégories mentales de ceux qui les avaient inspirés ou assimilés. C'est pourquoi il apparaît opportun ici de reproduire la liste des *indigetes* – j'en compte plus d'une trentaine – reconstruite selon ce que je crois être l'ordre chronologique des « opérations » du processus de procréation, des préludes à l'acte sexuel jusqu'à l'accouchement[32] :

- **Volupia** (Augustin, *De civitate Dei*, IV, 8 et 11) : inspire le désir sexuel.
- **Iugatinus** (Augustin, *De civitate Dei*, VI, 9) : préside à l'union de l'homme et de la femme.
- **Virginensis** (Augustin, *De civitate Dei*, VI, 9) : détache la ceinture de la jeune fille.

---

[32] Références complètes compilées par R. Peter, dans W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie* II, 1, Leipzig, 1890-1894, 129-233, s.v. *Indigitamenta*, surtout 143-44 et 187-233. Sur les *Indigetes* et *Indigitamenta*, cf. aussi G. Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, München, 1904, 175-91 (De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio [1892]) et 304-26 (Echte und falsche 'Sondergötter' in der römischen Religion) ; R. Schilling, Le culte d'*indiges* à Lavinium, *REL* 57 (1979), 49-68 ; et B. Liou-Gille, *Cultes héroïques romains : les fondateurs*, Paris, 1980, 99-116. Sur le contexte plus précis de la naissance, cf. T. Köves-Zulauf, *Römische Geburtsriten*, München, 1990 (*Zetemata* 87), d'après l'index.

- **Subigus** (Augustin, *De civitate Dei*, VI, 9) : livre la jeune fille à son mari.
- **Prema** (Augustin, *De civitate Dei*, VI, 9) : contraint la jeune fille à se laisser étreindre sans bouger.
- **Consevius** (Tertullien, *Ad nationes*, II, 11) : permet de réaliser l'acte sexuel (?).
- **Pertunda** (Arnobe, *Adversus nationes*, IV, 7 ; Augustin, *De civitate Dei*, VI, 9) : assure la pénétration vaginale et, dans la mesure où l'existence d'une telle membrane était reconnue, la rupture de l'hymen[33].
- **Perfica** (Arnobe, *Adversus nationes*, IV, 7) : procure l'orgasme (masculin ou féminin)[34].
- **Mutunus, Tutunus, Priapus** (Arnobe, *Adversus nationes*, IV, 7 ; Lactance, *Institutiones divinae*, I, 20, 36 ; Augustin, *De civitate Dei*, VI, 9) : mettent à disposition le phallus qui permet au préalable de déflorer symboliquement l'épouse.
- **Saturne** (Augustin, *De civitate Dei*, VII, 2-3) : fournit la semence.
- **Liber** (Augustin, *De civitate Dei*, IV, 11) : préside à l'émission séminale des hommes.
- **Libera** (Augustin, *De civitate Dei*, IV, 11) : préside à l'émission séminale des femmes[35].
- **Ianus** (Augustin, *De civitate Dei*, VII, 2) : ouvre l'accès à la réception de la semence.
- **Iuno Fluonia** (Festus/Paulus Diaconus 92) : retient les règles après la conception.
- **Vitumnus** (Augustin, *De civitate Dei*, VII, 2) : confère la vie au fœtus.
- **Sentinus** (Augustin, *De civitate Dei*, VII, 2) : confère la sensibilité au fœtus.
- **Fluvionia** (Tertullien, *Ad nationes*, II, 11) : nourrit le fœtus *in utero*.
- **Iuno Lucina [Fluvionia ?]** (Augustin, *De civitate Dei*, VII, 2-3) : préside au flux sanguin, en compagnie de la suivante.
- **Mena** (Augustin, *De civitate Dei*, IV, 11 et VII, 2-3) : surveille les règles des femmes et assure l'afflux menstruel pour l'accroissement de ce qui a été conçu.

---

[33] Arnobe est le plus explicite : *etiamne Pertunda, quae in cubiculis praesto est virginalem scrobem effodientibus maritis*, un texte à verser au dossier trop ambigu de la défloration et de sa description mécanique chez les auteurs anciens (en particulier médicaux), cf. G. Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987, surtout 127-43, qui fait grand cas de l'*argumentum e silentio*, malgré Soranos, *Gyn.* I, 16-17 et Serv., *Aen.* IV, 99.

[34] Le discours médical n'a pris note de l'orgasme féminin que tardivement (IIe s. apr. J.-C.), cf. Galien, *De locis affectis*, VI, 5 (Kuhn, VIII, 420), cité par D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine à Rome*, Paris, 1984, 117. Mais le mythe de Tyresias (Ov., *Met.* III, 316-338, par ex.) ne laisse aucun doute sur la connaissance empirique que pouvait en avoir un public plus large.

[35] Cf. *supra* n. 34.

- **Alemona** (Tertullien, *De anima*, 37) : est chargée de nourrir le fœtus *in utero*.
- **Ossipago** ? (Arnobe, *Adversus nationes*, IV, 7-8) : fortifie les os des enfants (et des fœtus?).
- **Orbana** ? (Tertullien, *Ad nationes*, II, 15) : interrompt la grossesse (mais intervient peut-être après la naissance, provoquant ainsi la mort de l'enfant).
- **Diespater** (Augustin, *De civitate Dei*, IV, 11) : assure la durée normale de la grossesse et amène la parturition à bon terme.
- **Nona**, **Decima**, **Parca/Partula** (Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, III, 16, 10 ; Tertullien, *De anima*, 37) : déesses (*Fata*) de l'enfantement (au neuvième ou dixième mois).
- **Numeria** (Augustin, *De civitate Dei*, IV, 11 ; Varro Catus, *De liberis educandis*, fr. 6 Riese, 248, in Non. s.v. *numerus*) : compte les jours jusqu'à l'accouchement.
- **Antevorta, Pro(r)sa** et **Postvorta** (Varron, dans Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, XVI, 16, 4 ; Macrobe, *Saturnalia*, I, 7, 20) : déterminent la position de l'enfant au moment de l'expulsion.
- **Porrima** (Ovide, *Fasti*, I, 633 *sq.*) : détermine la position de l'enfant à l'accouchement ou prédit son avenir.
- **Lucina** (Augustin, *De civitate Dei*, IV, 11 ; 21 ; et 34) : préside à l'accouchement en admettant le fœtus à la lumière du jour.
- **Candelifera** (Tertullien, *Ad nationes*, II, 11) : tient la chandelle au moment de l'accouchement.
- **Carmentes** (Augustin, *De civitate Dei*, IV, 11) : prédisent leur destin aux enfants (à l'accouchement ? « *nascentibus* »).

La liste présentée ici n'a pas la prétention d'être exhaustive. Elle correspond, grosso modo, à ce que les auteurs latins chrétiens d'Afrique du Nord ont bien voulu répertorier pour étayer leur argument, ne pouvant pécher que par omission[36]. On ne peut d'ailleurs exclure la possibilité de variantes géographiques, à l'instar de cette Eilionia grecque recensée uniquement à Argos (comme équivalent d'Eileithyia), s'il faut en croire Plutarque dans ses *Quaestiones romanae*[37]. Toujours est-il qu'une telle liste, qui, je le répète, ne reflète pas nécessairement un comportement religieux, ni n'implique une adhésion même partielle à de telles croyances, procure une matrice culturelle (pour reprendre l'expression de Vincent Barras) selon

---

[36] Preuve en est le présumé Mercure gaulois représenté sur la stèle d'Auxerre, en association avec ce qui a été reconnu comme une scène de parturition (cf. dans ce volume la communication de G. Coulon, avec référence à Hervé Joubeaux, Une stèle inédite au musée d'Auxerre, *RAE*, 27 (1976), 571-580).

[37] Plut., *Q. R.* 52 (= *Mor.* 277b), d'après l'érudit argien d'époque hellénistique Socrate d'Argos, *FGr.H* 310f4 ; cf. L. von Sybel, in W. Roscher, *Lexicon* I.1, Leipzig, 1884-1890, 1219-21, s.v. *Eileithyia*. Remerciements à mon collègue M. Piérart, qui me signale le point de vue de Pausanias (II, 18, 3 et II, 22, 6-7).

laquelle sont conceptualisés les moments, les étapes, les problèmes inhérents à ce parcours du combattant que constitue le processus de reproduction. Cette matrice culturelle est évidemment savante, voire poétique, mais elle pourrait reposer sur une base populaire malheureusement impossible à saisir et à évaluer. Hypostases fantasmagoriques, au mieux divinités invoquées plutôt que cultivées, elles souffrent du caractère éphémère lié à l'oralité des prières et des invocations. Leur mention témoigne d'une claire division du travail au sein de cette entreprise située dans l'utérus et vouée à la production d'êtres humains.

A strictement parler, ce processus, pour nous comme pour les Anciens, commence au moment de la conception et se termine avec la parturition. Si l'on a cru bon d'inclure ici des « opérations » qui se situent en amont de notre point de départ et qui relèvent de la sexualité plus que de l'obstétrique, ce n'est pas pour exagérer ce sentiment de morcellement des sphères de compétences des *Sondergötter*, mais pour tenir compte du fait que la conception elle-même est tributaire d'un état de santé et d'un comportement sexuel adéquats. Tout en allongeant la liste des divinités protectrices de la procréation humaine, ce choix inclusif permet de faire apparaître la richesse globale et les lacunes occasionnelles de la conception romaine (latine) par comparaison avec l'image que fournit le matériel gréco-égyptien évoqué sommairement en introduction et sur lequel portera ma conclusion.

DE L'ORIENT A L'OCCIDENT

Si l'on peut se réjouir, du côté latin, du suivi accordé à la semence et de la qualité du service après conception, on doit déplorer une certaine négligence dans le domaine de la préparation des moyens de production, notamment à l'égard de la matrice. L'utérus, comme d'autres parties du corps, est sujet à toutes sortes de maladies et de douleurs, certainement peu favorables à la conception. Un papyrus de Berlin du IVe ou Ve siècle[38] préconise l'inscription – vraisemblablement sur une amulette de type utérin – d'un vers de l'Iliade (II, 548) : « lui que la fille de Zeus a allaité et que la terre productrice de céréales a engendré » pour pallier des douleurs dans les seins et l'utérus.

Une conception probablement très ancienne, rapportée en particulier par Platon dans le *Timée* et souvent reprise par la suite[39], veut que la matrice, être doué d'une indépendance de mouvement et d'une volonté propre, ait eu tendance à se balader à travers le corps de la femme pour protester en particulier contre le chômage technique auquel elle était parfois condamnée par les circonstances de la vie, célibat, veuvage, abstinence ou impuissance du

---

[38] *PGM* 12a, 9-10 = *BGU* IV, 1026.
[39] Plat., *Tim.* 91c ; cf. Aubert (*supra* n. 1), 423-25.

mari, inhibition personnelle, etc. Un fameux papyrus de Londres daté du IIIe ou IVe siècle contient le texte d'une prière adressée à l'utérus lui-même, visiblement élevé à un statut surnaturel :

> « Pour la montée de l'utérus : 'Je te conjure, Utérus, [toi *ou* au nom de celui] qui es[t] établi au-dessus de l'Abîme, avant la création du ciel, de la terre, de la mer, de la lumière et de l'obscurité, qui a[s] créé les anges, dont le chef est AMICHAMCHOU et CHOUCHAO CHEROEI OUEIACHO ODOU PROSEIOGGES et qui siège[s] au-dessus des chérubims, qui porte[s] ton [propre] trône, de retourner à ta place, et de ne pas te jeter sur le côté droit des côtes, ni sur le côté gauche, et de ne pas te mettre à ronger le coeur comme un chien, mais de rester à l'endroit qui t'a été réservé, sans mâcher. Je t'en conjure au nom de celui qui, à l'origine, a fait le ciel et la terre et tout ce qui s'y trouve. Hallelujah! Amen!'
> A écrire sur une tablette d'étain dressée (suspendue à un cordon fait de fil) en sept couleurs. »[40]

La prière, à connotation biblique – judaïsante ou chrétienne – marquée, est destinée à être portée en amulette. Il faut remarquer que le ton n'est pas toujours aussi respectueux : une amulette publiée par C. Bonner[41] fait appel à Ororiouth et à Sabaoth pour fixer la matrice, qu'elle menace de l'intervention hostile du dieu solaire Seth/Typhon. Plusieurs autres exemples ont survécu, tous en provenance de l'Orient méditerranéen et rédigés en grec. L'adoption de tels phylactères à l'époque chrétienne (IIIe ou IVe siècle) est apparente dans un charme conservé dans un papyrus de Yale en provenance d'Aboutig[42]. Il y est demandé de protéger une femme de tous les maux, d'une rencontre avec des démons malfaisants (et muets) et Hekate (?), de l'épilepsie, ainsi que d'un glissement de la matrice *(mètras ptôsis)*, une pathologie discutée par Soranus d'Ephèse[43].

Quantitativement, ainsi que qualitativement, la magie utérine relative à la stabilité et aux conditions de fonctionnement de la matrice est la plus importante d'après les gemmes et les papyri magiques. Il faut bien constater pourtant que rien d'équivalent n'apparaît dans la liste établie sur la base des informations fournies par les auteurs chrétiens d'Afrique du Nord, malgré leur prolixité à l'égard d'entités exerçant des fonctions voisines. Comment une femme vivant dans la partie occidentale de l'Empire et souffrant d'hystérie, d'endométriose ou d'endométrite était-elle supposée réagir en l'absence de divinités *indigetes* responsables de sa santé ? Nous n'en savions rien jusqu'en 1996, lorsque Roger Tomlin eut le bonheur de publier une inscription latine sur feuille de plomb découverte en pleine campagne dans le Cambridgeshire, au lieu-dit West Deeping sur la route reliant Durobrivae

---

[40] *PGM* 7, 260-71 = *P. Lond.* I, 121.
[41] Bonner (*supra* n. 12), no. 140.
[42] *Suppl. Mag.* II, 84 = *P. Yale* II, 130.
[43] Soranos, *Gyn.* IV, 35.

(Water Newton) et Lindum (Lincoln)[44]. Datée du IVe siècle après J.-C. selon des critères paléographiques (nouvelle cursive romaine), cette tablette, enroulée au moment de son invention, est un phylactère utérin – cas unique en Bretagne romaine[45] – qui porte le texte suivant :

> « Matrice, je te dis : 'reste à ta place, VO (?) il t'a donné. Je t'implore au nom de Iao, Sabao et Adonai de ne pas t'attacher au côté, mais de rester à ta place et de ne pas nuire à Cleomedes, fille de A(?)'[46]. »

Tomlin remarque que le nom de la jeune fille (Cleomedes) combiné au report graphique de l'omega dans les trois noms de divinités – issues du panthéon hébraïque – indiquent avec un grand degré de certitude que l'utilisatrice et le praticien (à moins qu'il ne faille y voir une seule et même personne) sont probablement grecs d'origine. Qui donc mieux qu'eux/elle aurait pu répondre à la demande du marché en favorisant l'importation d'un produit spécifique que l'économie locale ne pouvait fournir. On a donc là, dans ce domaine très particulier de la magie utérine, un indice supplémentaire de la globalisation du monde antique, un phénomène auquel le pragmatisme et l'adaptabilité des Romains, tout comme leur esprit de tolérance en matière d'idées et de pratiques religieuses, ont certainement contribué dans une mesure non négligeable. On est obligé d'admettre que le mouvement contraire, d'ouest en est, n'est pour ainsi dire pas attesté, du moins en ce qui concerne l'évolution des religions traditionnelles. Ce n'est que dans le domaine juridique et économique que l'on constate parfois une diffusion du centre (Rome, Italie) aux régions périphériques, comme l'illustrent si bien les documents et objets retrouvés dans la Grotte aux Lettres du Nahal Hever (archives de Babatha, vers 132 apr. J.-C.)[47]. Quoi qu'il en soit, ces trop rares cas justifient pleinement l'intégration des matériaux que l'Antiquité nous a livrés, et que ni le temps, ni l'espace, ni les barrières linguistiques ou culturelles ne permettent de traiter isolément.

---

[44] M. C. Hassall, R. S. O. Tomlin, Roman Britain in 1995, *Britannia* 27 (1996) 443-46 = *AE* 1996, no. 955 (texte reporté de manière imprécise) ; et l'édition commentée de R. S. O. Tomlin, A fourth-century uterine phylactery in Latin from Roman Britain, *ZPE* 115 (1997), 291-94.

[45] Il faut noter toutefois une gemme en hématite datant de la fin du IVe siècle apr. J.-C. et découvert à Welwyn, Herts., signalé par Hanson (1995, *supra* n. 1), 290, avec référence (n. 39) à R. P. Wright, A Graeco-Egyptian amulet from a Romano-British site at Welwyn, Herts., *Antiquaries Journal* 44 (1964), 143-46 et M. Henig, *A Corpus of Roman Engraved Gemstones from British Sites* I, Oxford, 1974 (*BAR* 8.1), 122-23 = 1978², 96, pl. xlii, no. 369, repris dans *RIB* II.3, 2423.1.

[46] *ZPE* 115 (1997), 291 : « ma̩[t]r̩[i]x̩ [t]i[bi] / dico: sed̩e̩ i̩n̩/ t̩uo loco V̩O../ ..S dedit tibi. ad/iuro te per Iaω / et per Sabaω et / per Adωnai ne / latus teneas, s̩e̩/d̩ sede in tuo lo/c̩o nec nocea[s] / C̩l̩e̩uom̩edem̩ / [f]i̩l̩i̩am̩ A̩ [...] / [...]. »

[47] Yadin, Y. *Bar-Kokhba : The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt Against Rome*, New York, 1971.

Si l'enfant se trouve dans une présentation contre nature, que doit faire la sage-femme ?

CHRISTINE BONNET-CADILHAC

Pendant des siècles, jusqu'à la mise au point du forceps puis l'avènement de la césarienne, la version fut le seul moyen d'épargner à la mère, et quelquefois à son enfant, l'issue fatale que la nature imprévoyante et capricieuse leur réservait. Des traités hippocratiques à Moschion (ou Mustio), nous voyons lentement s'élaborer et se perfectionner la technique, s'en préciser les indications.

A travers les textes antiques, mis en lumière par les ouvrages d'obstétrique du siècle dernier, l'obstétricien moderne peut retrouver les gestes de la sage-femme dans chaque situation obstétricale. Il y a peu de textes traitant de ce sujet qui nous soient parvenus : quelques paragraphes d'Hippocrate[1], un chapitre sur l'embryotomie du traité médical de Celse[2], le quatrième livre des *Gynécologies* de Soranos, traduites et compilées par ses successeurs, parmi lesquels nous ferons une place spéciale à Moschion qui traduisit en latin et adapta le texte de Soranos à l'usage des sages-femmes, sous forme de « questions-réponses » très structurées. Cette œuvre eut un tel succès au Moyen-Age et au début de la Renaissance qu'elle fut traduite en langues vulgaires dans toute l'Europe occidentale. Nous nous servirons des schémas de quelques-unes de ces versions pour illustrer notre propos.

LES CAUSES DES DYSTOCIES ET LEUR TRAITEMENT

Hippocrate est très succinct :

> « Quand dans les avortements la femme ne peut être délivrée parce que le fœtus est trop gros, en entier ou en partie, ou bien parce qu'il est incliné ou sans force… donner les médicaments que je vais dire »[3].

Soranos[4] reprend à son compte les causes énoncées par l'Hérophiléen Demetrios, pour reconnaître quatre types de causes : maternelles, fœtales,

[1] *Mal. fem. I,* 68-70 L.VIII, 143-149 ; *Excis. foet.* 1-4 L.VIII, 513-517 ; *Superf.* 2-15 L.VIII, 477-485.
[2] *De medicina,* VII, 29.
[3] *Mal. fem. I,* 68 L.VIII, 142.

liées à l'état des « voies naturelles », et celles liées aux conditions externes (« La chambre de la femme peut n'avoir pas été préparée, elle-même peut avoir pris l'habitude de s'enivrer ou de passer des nuits blanches ; la saison peut être excessivement froide et rigoureuse... ou alors excessivement chaude »[5]), auxquelles il rajoute dans un dernier paragraphe un mélange un peu anarchique de « conditions somatiques », le liquide amniotique, le placenta... Moschion[6] est beaucoup plus clair puisqu'il en reconnaît deux groupes, comme le fait l'obstétricien moderne : les causes maternelles et celles liées à l'enfant, voire les mixtes. On peut tenter de suivre ces deux auteurs dans leur classification.

Les causes maternelles des dystocies peuvent provenir de troubles psychiques, comme l'émotion, l'inexpérience de la primipare, voire la dénégation de la grossesse ou des troubles de la conscience. L'état général de la mère peut être défectueux, par faiblesse, amollissement, troubles respiratoires, maigreur ou obésité. Mais des anomalies « locales » peuvent entraîner une difficulté d'accouchement : une inflammation ou une paralysie de l'utérus, une étroitesse des voies génitales lorsque la grossesse survient trop tôt à la puberté ou au contraire chez la femme plus âgée ; il peut y avoir ce que nous appellerions un « obstacle praevia » tels une tumeur du col, un condylome, une pierre de la vessie, le rectum plein (?) ou ce qui pourrait être attribué à une anomalie du bassin : la morphologie « androïde » et l'hyper lordose.

L'enfant peut aussi provoquer des difficultés à l'accouchement, soit par excès de volume total ou partiel, avec l'hydrocéphalie mentionnée du fait de sa grande fréquence, soit parce qu'il y a trop de fœtus ou qu'ils sont monstrueux, ou morts car on croyait que l'enfant participait à sa naissance en poussant sur le fond utérin, soit qu'il ait une présentation non conforme : c'est surtout dans ce cas que la technique de la version va être généralement utilisée.

Lorsque l'accouchement s'annonce laborieux, le médecin ou la sage-femme doivent tout mettre en œuvre pour ramener l'eutocie. Soranos[7] recommande à son médecin appelé au chevet de la parturiente d'en déterminer d'abord la cause, dans une démarche diagnostique toujours valable actuellement : il doit d'abord interroger la sage-femme, et tempérer sa précipitation, car la patience permet quelquefois d'obtenir la fin souhaitée, puis en palpant l'abdomen il apprécie le volume de l'enfant, sa position ou s'il s'agit de jumeaux ; le toucher vaginal lui donne l'état de la dilatation du col et la présentation de l'enfant ; et pour finir, il doit chercher si l'enfant est encore vivant, par des signes indirects et inconstants car on ne connaissait pas

[4] Soranos, *Gyn.* IV, 2 B.IV, 3-9.
[5] Soranos, *Gyn.* IV, 2 B.IV, 8.
[6] Moschion, *Gyn.* II, XVII, 5-8 R.78-80.
[7] Soranos, *Gyn.* IV, 3 B.IV,10 ; IV, 4 B.IV, 11-13; Moschion, *Gyn.* II, XVII, 9-10 R.81-82.

l'auscultation du cœur fœtal[8], et apprécier l'état de la mère, son épuisement, voire sa fin proche. Une fois le diagnostic établi, le médecin cherche toujours à provoquer un relâchement qui dilate le col et les voies naturelles, par des injections d'huile tiède, des décoctions, des cataplasmes sur le pubis ou les lombes, des bains de siège... Ensuite, il peut chercher à provoquer ou renforcer les contractions par des promenades à mouvement lent — et tous deux s'élèvent contre l'ancienne pratique de la succussion telle que la décrivait Hippocrate[9] —, et par une nourriture simple et pure rétablir celle qui est épuisée par la longueur du travail ou la maladie, lui rendre confiance, et apprendre à la jeune primipare comment pousser. L'obstacle, s'il y en a un, doit être levé : le doigt enduit d'huile peut essayer de dilater ou de redresser le col, mais le recours à la chirurgie est quelquefois indispensable en cas de tumeur. Des petits gestes permettent aussi d'améliorer la situation, en évacuant avec une sonde la vessie et le rectum, et en perçant avec une lancette la poche des eaux. Enfin, il faut replacer l'enfant dans une position conforme à l'accouchement.

LES PRESENTATIONS DYSTOCIQUES ET LES TECHNIQUES DE VERSION

L'accouchement eutocique dans l'espèce humaine, du fait de la déformation du bassin osseux causée par la station érigée et du grand volume de la tête de l'enfant lié au développement cérébral, nécessite une très étroite adaptation de la tête fœtale au bassin maternel[10]. Toute présentation non conforme ou toute disproportion foeto-pelvienne va évoluer vers l'enclavement de l'enfant qui entraîne sa mort, dans un syndrome « de lutte », où l'utérus se contracte jusqu'à l'inertie, l'épuisement maternel, l'infection secondaire, ou au contraire se rompt avec hémorragie interne, et dans ces deux cas, la mort maternelle est inéluctable. C'est dire la nécessité d'agir suffisamment tôt et de façon adaptée à chaque type d'anomalie, chaque fois que c'est possible. Moschion, beaucoup plus logique et codifié que Soranos, nous servira de guide pour l'analyse des différentes présentations et leur traitement.

Il existe donc quatre types de présentations pour cet auteur[11], avec des variantes :

1) par la tête : « c'est la plus conforme à la nature quand la tête est alignée avec l'orifice utérin et les bras serrés le long du corps » mais la tête

---

[8] L'auscultation du cœur fœtal pendant la grossesse et le travail n'a été utilisée que depuis les travaux de Kergaradec, disciple de Laënnec, en 1822. H. Stoff, Kergaradec à l'écoute du fœtus, *J.Gyn.Obst.Biol.Reprod.*, 1981, 10, 611-622.

[9] *Mal. fem. I*, 68 L.VIII ; 142 *Excis. foet.* 4 L.VIII, 514. Hippocrate explique comment il faut attacher solidement la femme en douleurs sur son lit pour le soulever et le projeter violemment contre le sol dans l'espoir que le choc permette au fœtus de se replacer.

[10] Y. Malinas et M. Favier, Mécanisme général de l'accouchement, *E.M.C. Obstétrique*, Paris, 5070 C10,4.5.06

[11] Moschion, *Gyn.* II, XVII, 4 R.78.

peut être en bas, avec le reste du corps tordu, ou la dystocie se produire « quand la tête s'est fixée en avant ou en arrière de l'orifice, ou qu'il se présente en oblique » ; il peut arriver qu'une main ou les deux soient procidentes, « ou que les deux pieds soient écartés à l'intérieur » !

2) par les pieds : (c'est le « siège » des auteurs modernes) « c'est une présentation favorable lorsque les jambes sont droites à l'orifice et les bras serrés le long du corps ». Mais la difficulté peut survenir « lorsqu'il fixe ses pieds dans la partie antérieure ou postérieure du col, lorsqu'il sort un pied dehors ou les deux avec les bras tordus au-dessus de la tête ou qu'il fixe ses pieds écartés de chaque côté de la matrice. »





Fig. 1 : Présentation céphalique avec procidence du bras. Manuscrit du IX[e] s., Bruxelles, Bibliothèque royale 3401-14.

Fig. 2 : Présentation podalique. Manuscrit du XII[e] s. Montpellier, Bibliothèque de médecine H 277.

3) les positions « repliées » : « les jambes fléchies, il essaie de sortir par les genoux » (c'est ce que nous appelons « siège mode des genoux », exceptionnel) ou « tellement plié que les pieds sont serrés contre la tête », la pliure siégeant au niveau inférieur et l'enfant naissant par les fesses (« siège décompleté mode des fesses ») ou au niveau supérieur, « l'enfant présentant à la fois ses pieds et ses mains à l'orifice », ce qui est rarissime.

4) les présentations « transverses » : « l'enfant peut être couché sur le flanc, sur le dos ou sur le ventre, mais il peut être en même temps replié et en travers ».

Une fois le diagnostic de présentation fait, le médecin va donc tenter de faire la version, après une préparation rigoureuse. La femme doit être placée sur une couche dure, la tête légèrement surélevée, et installée dans une position correcte : si, pour Soranos, cette position est prise au moment même de la manœuvre pour la faciliter, Moschion recommande au contraire d'y soumettre la femme le plus tôt possible, pour redresser une inclinaison du fœtus,

et nous employons encore ce moyen pour aider une tête à se fléchir et favoriser l'engagement. La femme se placera donc à quatre pattes si l'enfant est en arrière de l'orifice ou si la femme est trop grasse, sur le côté opposé à celui où est situé l'enfant quand il est dans le flanc, ou sur le dos, si la présentation est dans la partie la plus antérieure du col.



Fig. 3 : Présentation transverse ventrale. Dessin d'après le *Rosengarten*, édition en langue allemande d'Eucharius Rösslin (1513).



Fig. 4 : Procidence des deux mains. Manuscrit du XIIe s. Montpellier, Bibliothèque de médecine H 277.

> « La sage-femme introduira sa main gauche préalablement graissée, et dont les ongles ont été rognés afin de ne pas blesser ; les doigts, tendus seront joints à leur extrémité pour réaliser une forme effilée (« main d'accoucheur »)... l'introduction se fera au moment où le col se dilate naturellement. »[12]

Si le fœtus est enclavé dans le pelvis, il convient d'abord de le repousser vers l'intérieur de l'utérus, pour pouvoir passer la main et le saisir pour le redresser. Mais la version proprement dite est différente suivant la position de l'enfant et les auteurs, et on décrira la version céphalique où l'on essaie d'amener en premier la tête de l'enfant, et la version podalique, où ce sont les pieds qui sont saisis les premiers.

1) La version céphalique : c'est la seule connue d'Hippocrate, quelle que soit la présentation. Dans *Maladie des femmes*[13], il nous explique comment positionner la femme, les fesses plus hautes que la tête (ce que nous appelons « position de Trendelenburg ») pour refouler la présentation avant de chercher à saisir la tête pour l'amener au détroit supérieur. Celse[14] recommande aussi d'user de préférence de cette méthode lorsque l'enfant est vivant.

Soranos et Moschion l'emploient de la même façon dans les présentations céphaliques :

> « Si le fœtus est incliné, la sage-femme, après avoir modifié la position de la femme, essaiera d'aligner la tête à l'orifice. »

Si un bras est procident : il ne faut surtout pas que la sage-femme tire sur le bras, ce qui amènerait la tête à se défléchir, voire même à « désarticuler le bras de l'enfant, ce qui prouverait sa faute et son impéritie ; il faut au contraire, en fixant fermement le bras avec ses doigts, qu'elle le repousse en arrière et le positionne dans la cavité utérine de façon à ce qu'il ait les bras

---

[12] Soranos, *Gyn.* IV, 4 B.13.
[13] *Mal. fem.* I, 69 L.VIII, 142.
[14] *De medicina*, VII, 29.

allongés droits le long des flancs, puis, ayant saisi la tête, qu'elle commence à chercher à l'extraire »[15].

Si les deux bras sont extériorisés, il faut, ou bien les réintégrer l'un après l'autre comme précédemment, ou alors, si la tête est petite, la fléchir avec les doigts pour la mettre dans l'axe et tirer sur les deux bras en même temps. Mais nous savons que la sortie d'une main à la vulve est souvent le signe d'une présentation transverse, beaucoup plus difficile à traiter.

Hippocrate[16] rapporte une complication très grave qui peut survenir dans les présentations céphaliques : la « dystocie des épaules », lorsque la tête sortie à l'orifice vulvaire, les épaules restent bloquées dans le bassin et empêchent la sortie du corps, entraînant une asphyxie rapide du nouveau-né ; la sage femme doit alors essayer de dilater le col rétracté autour du cou par des massages ou des fumigations, et tirer sur la tête en enfonçant un doigt dans la bouche, mais le délai nécessaire pour ces manœuvres ne permettra pas hélas de sauver la vie de l'enfant.

Soranos emploie aussi ce type de version dans les cas de « siège incliné », et dans les positions « repliées à la partie supérieure »[17] essayant de faire tourner l'enfant pour amener la tête en bas. Nous continuons quelquefois à tenter de redresser une présentation en manipulant l'enfant à travers la paroi abdominale, mais avant tout début de travail dans la « version par manœuvres externes ».

Mais la version céphalique est difficile, voire impossible, si ce n'est à amener la tête à l'entrée du bassin, en espérant que la nature finisse correctement son travail. En effet, la tête fœtale est difficile à saisir d'une main, car lisse, glissante, et sans point d'ancrage, à moins de fixer un ou plusieurs doigts dans la bouche de l'enfant. Par ailleurs, ses dimensions sont celles du bassin osseux maternel et elle doit être parfaitement fléchie pour s'engager, ce qui est presque impossible à obtenir après des manipulations intempestives ; et si l'enfant est à terme et de poids normal, le volume de la tête et des doigts qui la saisissent ne peut être admis dans le bassin. On comprend donc pourquoi elle n'est utile que lorsque l'enfant est petit ou prématuré et que les progrès de l'obstétrique lui feront préférer la version podalique.

2) La version podalique était inconnue d'Hippocrate, et réservée aux fœtus morts chez Celse, « car elle permet quelquefois d'extraire un fœtus en entier et éviter l'embryotomie »[18], mais Moschion la préconise dans les présentations obliques de préférence à la version céphalique employée par Soranos.

Elle est donc naturellement utilisée dans les présentations du siège :

---

[15] Moschion, *Gyn.* II, XVII, 16 R.85.

[16] *Superf.* 4-5, L.VIII, 479.

[17] Soranos, *Gyn.* IV, 4 B.14.

[18] *De medicina*, VII, 29.

« S'il descend par les pieds, mais que le reste du corps est incliné dans une autre partie de l'utérus, la sage-femme doit le saisir et l'amener à l'extérieur ».

Si un seul pied sort :

« la sage femme ne doit jamais le tirer, car le reste du corps ou l'autre jambe peut se bloquer, mais elle doit repousser le siège vers le haut pour faire pénétrer la main et saisir l'autre jambe, si possible après avoir allongé les bras le long des flancs. Après avoir saisi les deux pieds, essayer de le tirer vers le bas. »

S'il se présente les jambes écartées et les pieds fixés de chaque côté ou s'il se présente par les genoux, on doit corriger la position et l'amener dehors par les deux pieds, comme précédemment. S'il se présente par les fesses, il faudra que la sage-femme repousse le bassin de l'enfant à l'intérieur, puis lui déplie les jambes et corrige ses bras avant de le tirer au dehors, manœuvre qui pourrait être plus dangereuse qu'utile, puisque dans la moitié des présentations du siège, l'enfant sort ainsi, naturellement et de façon eutocique la plupart du temps (« siège décomplété mode des fesses »).



Fig. 5 : Présentation du siège, pieds écartés. Dessin d'après le *Rosengarten*, édition en langue allemande d'Eucharius Rösslin (1513).



Fig 6 : Présentation du siège décomplété mode des fesses. D'après R. Merger, J. Levy, J. Melchior, *Précis d'obstétrique*, Paris, 1974, 141, fig. 185.

Mais la technique de la grande extraction de siège entraîne souvent des complications en chaîne qui peuvent être gravissimes. En effet, la traction sur les membres inférieurs de l'enfant peut quelquefois désolidariser les bras et la tête du tronc et agrandir ainsi les diamètres de l'ovoïde du mobile fœtal.

Les bras peuvent donc se relever au-dessus ou en arrière de la tête, bloquant la sortie du tronc au niveau des omoplates :

> « Si les deux pieds sont au dehors et les deux bras relevés au-dessus de la tête, que faire ? La sage-femme, avec ses deux mains doit le repousser en arrière en appuyant sur ses aines, puis le repositionner comme je l'ai dis (en allongeant les bas le long du corps), pour l'extraire. »[19]



Fig. 7 : Présentation podalique avec relèvement des bras. Dessin d'après le *Rosengarten*, édition en langue allemande d'Eucharius Rösslin (1513).

Une dernière complication peut alors se produire, la tête, défléchie par les tractions intempestives, ne peut s'engager et reste bloquée au-dessus du détroit supérieur, c'est la « rétention de la tête dernière ». Hippocrate[20] conseille d'obtenir un relâchement par des fumigations ou de glisser les deux mains dans le vagin pour essayer de saisir la tête, ce qui une fois encore, ne permettra sans doute pas de sauver l'enfant.

3) Il est quelques cas particuliers : rarement l'enfant peut se présenter en transverse (1 cas sur 300 au siècle dernier), ce qui rend l'accouchement impossible. Dans ce cas, s'il est sur le dos ou à plat ventre, il faut essayer de le tourner sur le flanc pour passer la main le long de l'abdomen fœtal et essayer de le placer en position céphalique, « mais s'il est en oblique, la sage-femme doit saisir les parties les plus proches, (le plus souvent les pieds car plus faciles à attraper) et qu'elle l'amène ainsi. »[21].

Dans le cas des jumeaux :

> « S'il se présente plus d'un, trois ou quatre comme on peut le trouver[22], et qu'en même temps ils se présentent tous à l'orifice, de sorte qu'ils ne peuvent sortir tous ensemble... on les repousse tous à l'intérieur dans l'utérus et ainsi ils peuvent être expulsés l'un après l'autre »[23].

> « Tous ces gestes, la sage-femme doit les faire avec précautions et sans à coups, en n'omettant pas de lubrifier souvent les parties avec de l'huile chaude ou des décoctions... de fenugrec et de graine de lin et de mauve cuite... Ces

---

[19] Moschion, *Gyn.* II, XVII, 16 R.85.
[20] *Superf.* 6, L.VIII, 480.
[21] Moschion, *Gyn.* II, XVII, 24 R.88.
[22] Voire même 12 comme dans le manuscrit de Bruxelles.
[23] Moschion, *Gyn.* II, XVII, 25 R.89.

soins préparent la sortie de l'enfant afin qu'il arrive en bonne santé et préservent la parturiente de la souffrance. Nous connaissons beaucoup d'enfants extraits ainsi après un accouchement très difficile que nous voyons en vie », conclut Moschion[24].

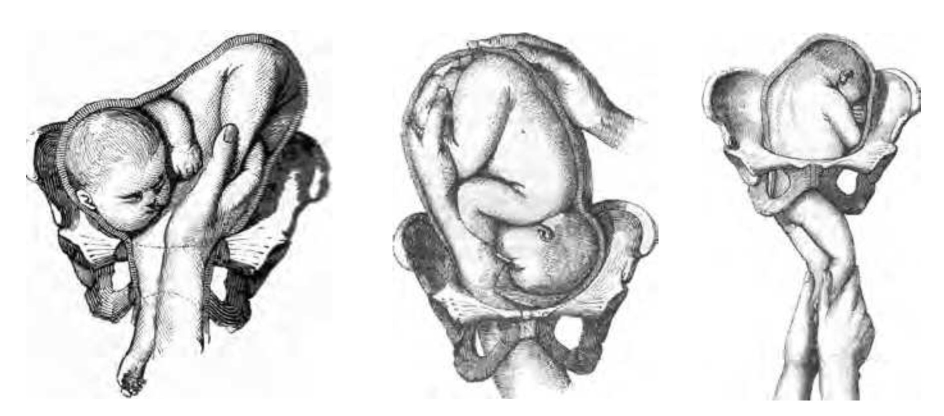


Fig. 8 : Présentation de l'épaule, saisie du pied pour la version par manœuvres internes. D'après P. Cazeaux, *Traité théorique et pratique de l'art des accouchements*, Paris, 1870, 978, fig. 129.

Fig. 9 : Présentation céphalique inclinée, saisie des pieds pour la version. D'après P. Cazeaux, *Traité théorique et pratique de l'art des accouchements*, Paris, 1870, 964, fig. 120.

Fig. 10 : Grande extraction du siège en tirant sur les membres inférieurs. D'après P. Cazeaux, *Traité théorique et pratique de l'art des accouchements*, Paris, 1870, 965, fig. 122.



Fig. 11 : Jumeaux. Manuscrit du XII[e] s., Montpellier, Bibliothèque de médecine H277.



Fig. 12 : 12 fœtus se présentant à l'orifice de la matrice. Manuscrit du IX[e] s., Bruxelles, Bibliothèque royale 3401-14.

24 Moschion, *Gyn.* II, XVII, 25 R.89.

Mais si les manœuvres prescrites sont inefficaces, si la mère est en trop grand danger (« si les fièvres sont très aiguës, que toute la force est éteinte, qu'il s'y produit une gangrène, si le pouls est petit et que le délire suit »[25]) ou si l'enfant est mort, alors, il faudra que le médecin pratique l'extraction aux crochets ou l'embryotomie ; effroyable intervention de la dernière chance pour tenter de sauver la mère[26]...

---

[25] Moschion, *Gyn.* II, XVIII, 26 R.90.

[26] Sur cette méthode, voir *infra* la communication de D. Gourevitch.

Images et imaginaire de la naissance dans l'Occident romain

GERARD COULON

> « A Sagonte, l'année où Hannibal rasa la ville, un bébé qui venait de naître, considérant la situation, rentra prestement dans le ventre de sa mère ».

Rapportée par Pline l'Ancien, la scène se passait en 219 avant J.-C., sur la côte orientale de l'Espagne...

Anecdote plaisante qui invite à réfléchir sur la naissance dans l'Occident romain. Surgit d'emblée une première interrogation : comment justifiait-on alors le déclenchement du processus de l'enfantement ? On s'en tenait encore aux thèses d'Hippocrate (*De la nature de l'enfant*, XXX, 1-9). Le fœtus jouait un rôle actif et deux séries d'explications, étroitement imbriquées, étaient avancées. Le fœtus avait accumulé trop de forces. Il remuait avec vigueur et rompait les membranes intérieures. N'étant plus retenu dans la matrice, il sortait. A ce stade, les ressources de la mère en nourriture étaient épuisées et la faim provoquait également la sortie de l'enfant. On trouve chez Rabelais une réminiscence de cette explication puisque quand naît Gargantua, ne s'écrie-t-il pas à haute voix : « A boire ! à boire ! à boire ! »[1]

Après avoir recensé les images de la naissance livrées par l'Italie et les provinces occidentales de l'Empire romain, sera évoqué l'imaginaire alimenté par les dangers de l'accouchement. Enfin, on recherchera les méthodes et les techniques mises en œuvre pour réussir un bon accouchement.

IMAGES DE LA NAISSANCE

Certains documents figurent de manière évidente un accouchement, d'autres sont d'interprétation plus délicate. Un faux éhonté, enfin, est à éliminer irrévocablement. La scène la mieux documentée et la plus riche de l'Occident romain, et même de l'Antiquité tout entière, provient d'Ostie en Italie[2].

---

[1] *La vie très horrificque du Grand Gargantua*, chapitre 6, Lyon, édition de 1542.
[2] Ostie, Antiquarium, inv. 5203.



Fig. 1 : Bas-relief en terre cuite du monument funéraire de la sage-femme Scribonia Attica. Musée d'Ostie.

C'est un bas-relief en terre cuite (28 x 41,5 cm), daté du milieu du IIe siècle de notre ère, retrouvé à Isola Sacra, dans la nécropole de Portus, tombe 100 de Scribonia Attica, sage-femme, et de M. Ulpius Amerimnus, médecin. Assise, la parturiente s'agrippe aux échancrures ménagées dans les bras du siège obstétrical (fig. 1). Debout derrière elle, une aide la maintient fermement sous la poitrine afin qu'elle garde droit le haut du corps. Assise en contrebas, la sage-femme constate de la main droite l'état d'avancement du travail, tout en détournant la tête afin de ménager la pudeur de la patiente.

Tout aussi détaillée est une scène figurant sur une plaquette d'ivoire conservée au musée archéologique national de Naples (fig. 2). Une sage-femme assise, les avant-bras nus, semble tenir la tête du bébé qui apparaît entre les genoux de la parturiente. Sur son fauteuil obstétrical, celle-ci prend appui sur un long bâton pour mieux pousser et de l'autre main, s'accroche au cou de l'assistante qui, debout derrière elle, la maintient au niveau des hanches. Les pieds de l'accouchée reposent sur un tabouret bas. Au trio féminin déjà présent à Ostie – l'accouchement est toujours à cette époque, une affaire de femmes – s'ajoute, à gauche, une femme manifestement plus âgée qui tend les bras dans un geste d'accueil, comme si elle s'apprêtait à recevoir le nouveau-né. Curieusement, un arbre stylisé forme l'arrière-plan de cette scène particulièrement vivante que l'on peut dater entre le Ier siècle avant J.-C. et le Ier siècle de notre ère.



Fig. 2 : Scène d'accouchement sur une plaquette d'ivoire. Musée archéologique national de Naples.

Une autre scène d'accouchement était représentée sur un fragment de médaillon d'une lampe à huile recueillie en Dalmatie et conservée au musée de Zadar en Croatie[3]. Elle semble malheureusement aujourd'hui perdue. La sage-femme, au bras droit démesurément long, touche le sexe de la patiente et vérifie du doigt l'état de dilatation du col. La future mère, jambes écartées, est assise mais la cassure de la lampe ne permet pas d'être plus précis.

Une scène de parturition figure également sur une gemme conservée au British Museum[4]. Sur cette amulette en jaspe rouge, l'accouchée est assise sur un siège obstétrical et ses bras serrent l'extrémité des accoudoirs. Très large, le siège lui permet d'écarter librement les jambes. Elle est nue et ses cheveux sont dénoués, en vertu de la croyance selon laquelle tout lien ou nœud faisait obstacle magiquement à un accouchement normal[5].

Les quatre documents figurés qui viennent d'être présentés illustrent les préceptes de Soranos qui, dans son traité *Des maladies des femmes*, précise que lorsque la délivrance arrive, « si (la parturiente) est pleine de vigueur, il faut lui faire quitter le lit et l'installer sur le siège dit obstétrical » (II, 1).

Conservée au musée d'Auxerre, la scène d'accouchement que nous allons maintenant présenter était jusque-là complètement ignorée des spécialistes de l'iconographie romaine. Découverte à Hauterive (Yonne) au XIXe siècle – avant 1863 – elle fut mentionnée sur un inventaire manuscrit du musée[6]

---

3 Une photographie de ce fragment de lampe figure dans D. Gourevitch, *Le mal d'être femme*, Paris, 1984 (hors-texte).

4 C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950, n° D 145.

5 Ovide, *Fastes*, III, 255-258.

6 *Catalogue manuscrit des collections du musée d'Auxerre* rédigé par H. Monceaux, secrétaire de la Société des Sciences de l'Yonne, 24 novembre 1863. Elle porte le n° D-122 et figure curieusement dans le chapitre consacré aux céramiques anciennes et modernes et aux émaux.

et probablement déjà identifiée comme une scène de parturition puisqu'il était précisé qu'elle figurait une divinité de la fécondité. Ce n'est qu'en 1976 qu'elle fut publiée, mais sous un titre si peu évocateur que personne ne la remarqua[7].

La stèle en calcaire qui la porte est, il est vrai, peu spectaculaire[8]. Haute de 15 cm, large de 8,5 cm, elle figure un personnage masculin debout sous un édicule et vêtu d'un manteau laissant à découvert une partie de son corps. Il pourrait s'agir du dieu Mercure mais aucun élément convaincant ne permet de l'affirmer (fig. 3). C'est au registre inférieur, sous la ligne figurant le sol, qu'a été sculptée la scène de parturition. Ses très petites dimensions – 8 cm x 2,5 cm – ajoutées à la maladresse de l'exécution, rendent sa lecture difficile (fig. 4).



Fig. 3 : Stèle du musée d'Auxerre, vue générale. Cliché C. Raimbault.



Fig. 4 : Stèle du musée d'Auxerre, la scène d'accouchement à la partie inférieure. Cliché C. Raimbault.

[7] H. Joubeaux, Une stèle inédite au musée d'Auxerre, *RAE* 27 (1976), 571-580, 5 figs.
[8] Musée d'Auxerre, inv. 1861.3.2.

Une femme nue, dont les seins sont bien marqués, est couchée sur un lit légèrement concave muni de pieds et équipé d'un matelas. Son corps est représenté jusqu'au bassin. Elle vient de mettre au monde son enfant qu'elle soulève au-dessus d'elle dans un mouvement naturel à toutes les mères (figs 5 et 6).



Fig. 5 : Stèle du musée d'Auxerre. Détail de la scène de parturition. Cliché C. Raimbault.



Fig. 6 : Stèle du musée d'Auxerre. Vue rapprochée de la mère et de son enfant. Cliché C. Raimbault.

En fait, on ne voit que son bras gauche, long et grêle, et la main avec les cinq doigts écartés qui tiennent l'enfant en haut du dos. De la tête de la mère on distingue les traits et peut-être même la chevelure. Du bébé, représenté plus petit, on voit distinctement la tête sphérique, le nez, les yeux et la bou-

che. Le corps de l'accouchée est en contact avec un troisième personnage figuré en position horizontale. Ce personnage, dont il n'est pas possible de dire s'il s'agit d'un homme ou d'une femme, paraît agenouillé et il tient le bébé par les genoux. Il est tourné vers la femme – les traits de son visage sont apparents – et il semble affairé au niveau des jambes de celle-ci. C'est manifestement la sage-femme, alors qu'à l'extrême gauche, on devine un quatrième personnage dont il est difficile de préciser la position et le rapport avec la scène. Il pourrait s'agir de l'assistante. Malgré son exiguïté et son caractère fruste, l'identification de la scène est indiscutable et son étirement dans le sens horizontal s'explique par la configuration du champ disponible au bas de la stèle.

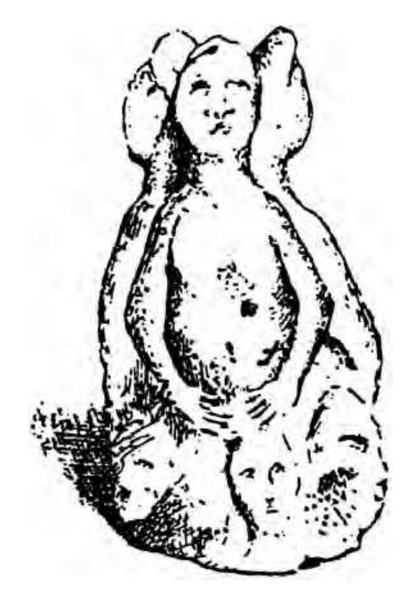


Fig. 7 : Petit bloc sculpté de Vichy figurant trois femmes en train d'accoucher. Dessin ancien, cette pièce est aujourd'hui perdue.



Fig. 8 : Ex-voto d'accouchée. Musée du Berry à Bourges. Cliché C. Raimbault.

Cette délivrance en position couchée est évoquée par Soranos qui la justifie ainsi :

> « si la parturiente est faible et sans ressort, il faut procéder à l'accouchement en la laissant couchée, car cette méthode cause moins de déchirures et impressionne moins la femme » (*Maladies des femmes*, II, 1).

Après cette scène méconnue, voici trois figurations beaucoup moins détaillées et, partant, plus difficiles à interpréter. Vers les années 1885-1888, fut découvert à Vichy un petit bloc sculpté haut de 0,30 m[9]. Aujourd'hui

---

[9] G. Décoret, *Une page sur Vichy et ses environs. Les hospices et leurs fondateurs*. 2e partie de 1755 à 1895, Vichy, 1899, 26 ; A. Morlet, *Vichy gallo-romain*, Mâcon, 1957, 243-244, fig. 166 ; J. Corrocher, *Vichy antique*, Clermont-Ferrand, 1981 (Institut d'études du Massif central XXII), 209-210, fig. 28.

perdu, il n'en reste qu'un dessin (fig. 7). On y voit la représentation, trois fois répétée, d'une femme et, à la base de son ventre, deux têtes. Le docteur Morlet, qui publia ce bloc, soulignait son réalisme : « Le cou de la mère est élargi, comme gonflé par l'effort que vient d'accomplir la parturiente. L'attitude après l'expulsion est fixée par le geste saisissant de vérité, des deux mains soutenant l'abdomen subitement affaissé »[10]. Aussi a-t-on vu dans ce petit bloc, soit un ex-voto d'accouchée soit une déesse tricéphale de la parturition avec des naissances gémellaires, « une sorte de Lucine d'essence celtique »[11]...

Le musée du Berry à Bourges expose, quant à lui, un ex-voto d'albâtre haut de 10 cm. De provenance locale, ce petit bloc parallélépipèdique est sculpté sur ses quatre faces[12]. Trois sont pratiquement identiques. Sous un motif décoratif celtique dérivé de la lyre grecque aux extrémités spiralées – mais il pourrait tout aussi bien s'agir de la schématisation du pubis – est figurée une vulve de femme. Aux angles sont des ornementations de fleurs et de griffons. La face principale montre une vulve dilatée et ouverte par laquelle apparaît une tête humaine vue de face (fig. 8). Un trou, pratiqué à l'emplacement de la bouche, pourrait symboliser le premier cri de l'enfant.

Parmi la série présentée, la figuration de Limoges (musée municipal de l'Evêché)[13] est de loin la plus délicate à interpréter. Découverte en 1899 à l'abbaye de la Règle, haute de 0,67 m, elle est en granit et son exécution fruste et maladroite tient pour une bonne part à la résistance du matériau, peu commode à travailler (fig. 9).



Fig. 9 : Cette sculpture du musée de l'Evêché à Limoges pose problème : est-elle antique et figure-t-elle un accouchement ou bien est-ce une œuvre médiévale représentant une sainte martyre ? Il pourrait alors s'agir de sainte Valérie de ... Limoges ! Baptisée par le premier évêque de Limoges au IIIe siècle, elle eut la tête tranchée sur ordre du proconsul romain. Elle prit sa tête et la porta au pied de l'autel où l'évêque disait la messe. Cliché du musée.

---

10 Morlet, *ibid.*, 243-244.

11 *Ibid.*, 244.

12 E. Espérandieu, *Recueil général des Bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, IX, Paris, 1925, n° 6 978.

13 Espérandieu, *ibid.*, II, 1908, n° 1590, et J. Perrier, *La Haute-Vienne, Carte archéologique de la Gaule*, Paris, 1993, 127, n° 232.

Elle représente un personnage acéphale accroupi, seulement vêtu d'une sorte de cape à double rebord festonné, couvrant ses épaules et son buste. Le bras gauche, incomplet, est replié sur la poitrine alors que le droit repose sur le genou droit. Aucun relief ne décèle ni la poitrine ni le nombril. Entre les jambes apparaît une tête cernée par un bourrelet qui pourrait figurer les grandes lèvres d'un sexe féminin dilaté par le travail de l'accouchement. Il est presque impossible de dater cette sculpture singulière mais cependant, bien des chercheurs ont mis en doute son attribution à la période gallo-romaine. Il est vrai qu'une tout autre interprétation ne peut être écartée. Si l'on se réfère à l'iconographie médiévale, il pourrait s'agir de la statue d'un saint ou d'une sainte ayant subi la décapitation et portant sa tête à la partie basse de son corps, d'autant que l'objet tenu à la main droite pourrait être une palme de martyre. Ajoutons qu'une gorge a été creusée sur la face postérieure de cette statue.

On ne saurait clore cet inventaire sans évoquer une scène d'accouchement dramatique, prétendument retrouvée à Rome et trop souvent encore reproduite dans les manuels d'obstétrique. Mirko D. Grmek et Danielle Gourévitch ont définitivement tranché la question et démontré la supercherie[14]. Loin d'être une œuvre antique figurant la naissance de l'empereur Auguste en 63 avant J.-C., ce bas-relief en marbre est moderne et a été fabriqué… en 1937 ! La chaise obstétricale fantaisiste, l'impudeur de la parturiente, les deux hommes qui pratiquent l'accouchement, la fillette qui, d'un balcon, assiste à la scène et surtout la présence des forceps, suffisent à démontrer qu'il s'agit d'un faux éhonté qui semble d'ailleurs avoir été détruit.

LA NAISSANCE ET SON IMAGINAIRE

L'appréhension, l'angoisse, voire l'effroi, ont fait surgir et alimenté tout un imaginaire particulièrement funeste. Des représentations mentales dramatiques se sont ancrées, au fil des générations, dans l'esprit des femmes. Angoisse d'autant plus profonde d'ailleurs, que les femmes gallo-romaines ignoraient à peu près tout de ce qui se passait dans leur corps au moment de la grossesse puis, surtout, de la délivrance. Comment expliquer aujourd'hui cette détresse des parturientes ? En d'autres termes, quels mots (maux ?) peut-on mettre, quelque dix-sept ou dix-huit siècles plus tard, sur cette terrible angoisse ?

La peur de la douleur

> « Quand on accouche, on n'a pas que mal au ventre, on a mal à toute sa vie, on a mal à son couple, on a mal à sa difficulté de se reproduire, on a mal à sa mère, on a mal partout, mais on n'a pas forcément mal au ventre ».

---

[14] *Les maladies dans l'art antique*, Paris, 1998, 338-339, fig. 270.

Ce propos – moderne – d'un médecin anesthésiste, Jeanne Weiss-Rouanet[15], caractérise remarquablement la douleur à la fois physique et morale des femmes de toutes les époques. Des tourments déjà affirmés dans la Bible :

> « J'augmenterai la souffrance de tes grossesses, tu enfanteras dans la douleur ». (*Genèse*, IV, 16).

La mythologie conforte cette culture doloriste. Victime de la jalousie de Junon, Alcmène, grosse des œuvres de Jupiter, souffrit pendant sept jours et sept nuits[16] avant de donner naissance à Hercule :

> « Je ne pouvais pas supporter plus longtemps mes douleurs ; aujourd'hui même, lorsque j'en parle, mon corps est glacé d'horreur et leur seul souvenir est encore douleur. Après des tortures qui durèrent sept nuits et autant de jours, épuisée par la souffrance, tendant mes bras vers le ciel, j'invoquais à grands cris Lucine et les dieux de l'enfantement ; (...) j'appelle la mort et j'exhale des plaintes qui auraient attendri la dureté des pierres » (Ovide, *Les Métamorphoses*, IX, 289-304).

Mêmes causes (l'inconduite de Jupiter et la jalousie de Junon) et semblables tourments pour Léto qui souffre neuf jours et neuf nuits avant d'accoucher des jumeaux Apollon et Diane.

La parole et les actes du médecin s'avèrent bien impuissants. Hippocrate se borne à constater cette souffrance :

> « Les primipares souffrent plus que les autres dans l'accouchement car elles ne connaissent pas les douleurs, elles souffrent de tout le corps mais surtout aux lombes et aux hanches car celles-ci se distendent. Celles qui ont plus d'expérience de l'accouchement souffrent moins et celles qui ont accouché beaucoup de fois souffrent beaucoup moins » (*De la nature de l'enfant*, XXX, 11).

Quant à Soranos, il prend en compte cette douleur et s'efforce de l'atténuer :

> « On doit donc conseiller aux intéressées de maîtriser leur souffle, de ne pas chercher à éviter les douleurs, mais au contraire d'accentuer leurs efforts lorsqu'elles se présentent » (*Maladies des femmes*, II, 1).

La hantise d'un accouchement difficile

Pourquoi nombre d'accouchements ne se déroulaient-ils pas conformément à la nature ? Cela peut tenir, pour les médecins de l'Antiquité, d'abord à des causes extérieures, par exemple un hiver trop rigoureux qui resserre les parties naturelles. D'autres causes sont liées à l'état physique de la mère – mollesse, torpeur, léthargie – puisque « l'inaction est une cause

[15] Alliée, ennemie, la douleur, in *L'heureux événement : une histoire de l'accouchement*, musée de l'Assistance publique - Hôpitaux de Paris, Paris, 1995, 167.

[16] D'autres sources indiquent que les douleurs durèrent neuf jours et neuf nuits, cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1994, *s.v.* Galinthias, 163.

d'accouchement difficile tandis que l'exercice favorise les couches faciles et le bon développement du fœtus » (Cléophante cité par Soranos, *Maladies des femmes*, IV, 2). Des motifs psychologiques interviennent également, notamment quand la femme refuse mentalement sa grossesse.

Les dystocies tiennent pour beaucoup à l'état du fœtus. Si un enfant trop gros ou une grossesse multiple peuvent compliquer singulièrement la situation, les présentations inhabituelles constituent les causes les plus fréquentes. L'enfant peut se présenter par les pieds, par le siège ou bien en position tournée ou pliée. Soranos décrit longuement la version, c'est-à-dire la technique qui permet, avec les mains, de retourner le fœtus avec douceur et sécurité afin de permettre l'expulsion[17].

Un cas très particulier est la présentation podalique. Le bébé né ainsi était désigné par le terme d'*agrippa* (de *aegre partos*, c'est-à-dire *né péniblement*). C'était, en effet, une naissance contre nature car l'ordre naturel veut qu'on vienne au monde par la tête et qu'on le quitte les pieds devant... Pour Varron d'ailleurs, l'enfant dans le ventre de sa mère repose à la manière d'un arbre, la tête (c'est-à-dire la souche et le tronc) en bas. Si le fœtus se présente par les branches (pour reprendre la métaphore de Varron), celles-ci s'ouvrent et le retiennent, rendant alors l'accouchement laborieux[18].

Mais il était des cas exceptionnels où tous les efforts se révélaient vains. La sage-femme et ses aides, désarmées, avaient beau appeler en renfort leurs collègues, elles devaient reconnaître leur impuissance. A la toute dernière extrémité, on se résolvait à recourir au médecin. L'enfant était alors sacrifié, s'il n'était pas déjà mort. L'opération pratiquée, l'embryotomie, difficile et pénible, consistait à découper le fœtus *in utero* afin de l'extraire par les voies naturelles. Décrite notamment par Celse (*De medicina*, VII, 29) et par Soranos (*Maladies des femmes*, IV, 5), cette intervention longue et épuisante requérait une technique parfaite, constamment adaptable à l'état du fœtus et de la mère. Elle mettait en œuvre des instruments terrifiants : scies, crochets, bistouris... On imagine l'état psychologique et physique de la parturiente qui souffrait généralement depuis deux ou trois jours.

La réalité de cette pratique chirurgicale a été attestée archéologiquement par la mise au jour du petit squelette découpé d'un enfant à terme, dans une nécropole du milieu du IVe siècle, fouillée à Poundbury en Angleterre, de 1966 à 1980[19]. Les circonstances de cette naissance dramatique ont pu être ainsi reconstituées[20]. Une mère ayant déjà accouché à plusieurs reprises, allait mettre au monde un enfant très gros, plus de 5 kg. Or le bébé se pré-

---

17 Cf. *infra* la communication de C. Bonnet-Cadilhac.

18 Varron *apud* Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVI, 16, 2-4.

19 D. E. Farwell, T. L. Molleson, *Excavations at Pounbury 1966-1980*, II, *The Cemeteries*, Dorchester, 1993, 24, schéma 15, et spéc. 16, n° 9, 152, n° 51, 153, n° 52.

20 D. Gourevitch, Y. Malinas, Présentation de l'épaule négligée. Expertise d'un squelette de fœtus à terme découvert dans une nécropole du IVe siècle à Poundbury (Dorset - UK), *Revue française de gynécologie et d'obstétrique*, 91/6 (juin 1996), 291-303, 13 figs.

sentait par l'épaule droite et en dépit des tentatives de version de la sage-femme – au cours desquelles elle brisa un, voire deux membres de l'enfant – elle dut se résoudre à faire appel à un médecin. Le bébé était mort et le praticien réussit à amputer les membres inférieur et supérieur droits, puis à découper la tête et à extraire le corps. L'opération dura au moins trois heures et l'excellent praticien parvint, selon toute vraisemblance, à sauver la mère puisque l'enfant fut inhumé seul[21].

Le spectre de la mort

La mort en couches était une réalité familière[22]. Ce risque fatal trouvait écho dans l'adage en forme de consolation rapporté par Pline l'Ancien : « Les enfants nés d'une mère morte en accouchant auront en général beaucoup de chance »...

Les épitaphes des stèles funéraires, les textes littéraires et les trouvailles archéologiques portent témoignage de ces décès. Une foule de jeunes femmes anonymes, mortes entre seize et trente ans, « enlevées par une mort prématurée », sont peut-être mortes dans ces circonstances, mais leur épitaphe ne le précise pas. En revanche, à Apt (Vaucluse), Hippodamie a quitté la vie en mettant au monde des jumeaux[23]. En Dalmatie, Candida est morte à trente ans :

> « Elle souffrit cruellement pendant quatre jours pour accoucher, mais elle n'accoucha pas et ainsi elle quitta la vie »[24].

Les sources littéraires nous renseignent sur les femmes et sur les familles illustres. En 33, Caligula, le futur empereur, épousa Junia Claudilla. Trois ans plus tard elle mourait en couches (Suétone, *Vies de douze Césars*, *Caligula*, XII). C'était une femme de haute extraction qui avait été la première épouse de Caïus, consul en 15 de notre ère. Dans une lettre à Velius Cerialis, Pline le Jeune rapporte deux autres décès :

> « Quel malheur affligeant et prématuré que celui des deux sœurs Helvidia, mortes toutes deux à la suite de leur accouchement, toutes deux après avoir mis au monde une fille! (...) des jeunes femmes si distinguées enlevées à la fleur de leur âge, victimes de leur fécondité » (*Lettres*, IV, 21).

La mort fauchait indifféremment dans toutes les classes de la société...

Au plan archéologique, la mort en couches est patente quand une femme et un nouveau-né sont retrouvés inhumés ensemble. C'est ainsi qu'à Beauvais (Oise), la fouille d'une nécropole en 1966 - 1967, a livré un cer-

---

21 Cf. *infra* la communication de D. Gourevitch qui fait le point sur l'embryotomie d'après les textes médicaux, les penseurs chrétiens et les données de la paléopathologie.

22 D. Gourevitch, La mort de la femme en couches et dans les suites de couches, in F. Hinard (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du colloque de Caen, 20-22 novembre 1985*, Caen, 1987, 187-193.

23 H.-I. Marrou, Deux inscriptions latines d'Apt et de Marseille, *CRAI* (1971), 271-283, fig.

24 *C.I.L.* III, 2267.

cueil de bois contenant les squelettes d'une adulte et d'un nouveau-né[25]. La tête de l'enfant était près du corps de la mère à hauteur du tibia. On pourrait multiplier les exemples. A Arles en 1974, à Trinquetaille, fut mis au jour un superbe sarcophage en marbre orné d'une scène de chasse au sanglier et au cerf[26] daté des années 325-350. La qualité exceptionnelle de ce décor, devenu justement célèbre, a fait oublier qu'à l'intérieur de la cuve reposaient les restes d'une jeune femme âgée de vingt à vingt-cinq ans, à côté desquels gisait un squelette de nouveau-né.

Insuffisances et lacunes des sages-femmes

Confrontée à tous ces périls, la parturiente s'en remettait à la sage-femme, à ses aides et à toutes les femmes de la maison. Mais les insuffisances techniques des sages-femmes, dont le savoir reposait exclusivement sur l'empirisme, ne pouvaient qu'accroître l'angoisse des mères.

Pourtant, le portrait de la sage-femme idéale brossé par Soranos se voulait rassurant :

> « Elle ne change pas de méthode devant la variation des symptômes, mais donne ses soins en accord avec le déroulement de la maladie, sans se départir de son calme, sans se démonter dans les moments critiques ; elle peut congrument justifier les remèdes qu'elle prescrit ; elle rassure les patientes, compatit à leurs souffrances. (...) C'est une femme vigoureuse en raison des tâches qui l'attendent. (...) Il la faut tempérante et sobre en toute occasion, car elle ignore le moment où l'on peut l'appeler au chevet de patientes en mauvais point ; son caractère est réservé, car elle est appelée à partager les secrets de bien des gens ; elle n'a pas le goût de l'argent, (...) elle n'est pas superstitieuse, et un rêve, présages, telle pratique secrète, tel rire vulgaire ne lui feront pas négliger l'utile. Il lui faudra aussi conserver à ses mains la douceur, en évitant le travail de la laine, qui peut les rendre rêches ; l'usage des onguents lui donnera des mains lisses, si elles ne le sont pas naturellement » (*Maladies des femmes*, I, 3).

Mais il n'en allait pas toujours ainsi. A Rome, par exemple, les sages-femmes étaient taxées d'incompétence, d'âpreté au gain, d'ivrognerie et elles ne dédaignaient pas les manœuvres louches, à l'instar de celle qui assista la femme de l'empereur Julien au IVe siècle. L'impératrice « avait mis au monde un enfant mâle, qu'elle perdit par suite de l'artifice suivant : la sage-femme gagnée à prix d'argent, fit périr cet enfant à peine né en coupant plus qu'il ne convenait le cordon ombilical » (Ammien Marcellin, *Histoire*, XVI, 10, 18-19).

---

[25] R. Schuler, Nécropoles et sépultures d'époque romaine à Beauvais : état des connaissances, *Revue archéologique de Picardie*, 3/4 (1995), 90 (tombe XI).

[26] P.-A. Février, Sarcophages d'Arles, in *Congrès archéologique de France, 134e session 1976, Pays d'Arles, Société française d'archéologie*, Paris, 1979, 330-332, fig. 10, et C. Sintes, *Musée de l'Arles antique*, Arles, 2002, 158, fig. 156.

L'univers onirique de la naissance

Aujourd'hui, une naissance est vécue comme un bonheur par la majorité des femmes. Ne dit-on pas d'une future mère qu'elle attend un « heureux événement »? Dans l'Occident romain, accoucher, c'est mettre sa vie en danger et les exemples des morts en couches sont légion. Aussi tout ce qui gravite autour de la délivrance est-il regardé comme inquiétant, noir, malfaisant et négatif. Cet imaginaire funeste, qui nous plonge au cœur des mentalités antiques, est partiellement dévoilé par un ouvrage original, *La clef des songes*.[27] Son auteur, Artémidore, originaire de Daldis en Lydie (actuelle Turquie), vécut au IIe siècle de notre ère. Pour tenter de mieux appréhender l'imaginaire lié à l'accouchement, nous avons choisi dans ce traité cinq mots-clés : enfanter, naissance, sage-femme, nouveau-né et chaise obstétricale. Sur trente-et-une occurrences, dans près de 65 % des cas, les propositions d'interprétation des rêves sont néfastes et négatives. Voici quelques exemples révélateurs de songes et de leur interprétation : enfanter annonce pour un malade une mort probable (I, 14) ; rêver qu'on voit ou qu'on tient un ou des nouveau-nés, si ce sont des enfants à soi, cela augure soucis, chagrin et préoccupations (I, 15) ; voir une sage-femme en rêve signifie dommages et, pour un malade, la mort (III, 32). Deux brefs récits extraits de cet ouvrage sont particulièrement éloquents :

> « Un athlète rêva qu'il était engrossé et qu'il enfantait deux fillettes. Il devint aveugle, ses pupilles sortirent de leurs orbites et se noircirent » (V, 44).

> « Une femme qui désirait des enfants rêva qu'elle voyait sept chaises d'accouchement voguant vers elle sur la mer. Il lui arriva sans doute d'être enceinte, cependant elle ne fut pas mère, mais les sept enfants qu'elle avait mis au monde moururent prématurément encore dans les langes » (V, 73).

POUR UN ACCOUCHEMENT REUSSI

« Julia Pieris, sage-*femme*, repose ici, elle ne fit jamais de mal à personne ». Cette épitaphe retrouvée à Trèves[28] montre qu'en dépit de leurs insuffisances techniques, les sages-femmes exerçaient une action apaisante et bienfaisante sur les parturientes. Afin de lever leurs craintes et de dissiper leur angoisse, l'accompagnement psychologique qu'elles assuraient contribuait à faciliter la délivrance.

Près de la sage-femme, Soranos préconise trois aides, « capables de calmer par des paroles de réconfort les appréhensions de la parturiente, même si elles n'ont pas eu l'expérience des couches » (*Maladies des fem-*

---

[27] Artémidore, *La clef des songes* (trad. A. J. Festugière, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1975).

[28] H. Cuppers, *Kranken und Gesundheitspflege in Trier und dem Trierer Land, von der Antike bis zum Neuzeit*, Trier, 1981, 15, fig. 104, et *C.I.L.* XIII, 3706.

mes, II, 1). Et pour que s'instaure la confiance, « il est bon, poursuit Soranos, que le visage de la parturiente soit visible, qui devra calmer ses appréhensions en lui annonçant qu'il n'y a rien à craindre et que l'accouchement se passe bien » *(ibid.)*. Sont également de mise la discrétion et le respect de l'intimité. Aussi convient-il que la sage-femme « se garde de fixer avec insistance ses regards sur les parties génitales de la femme en couches, afin que par pudeur celle-ci ne contracte pas son corps » *(ibid.)*. Souvenons-nous de Scribonia Attica qui, sur la figuration d'Ostie, détourne la tête pour respecter la pudeur de l'accouchée.

Si nous avons stigmatisé les lacunes de certaines sages-femmes, force est de reconnaître que celles qui appliquaient les préceptes de Soranos étaient d'un réel secours pour les parturientes :

> « Il faut conseiller à la femme en couches de repousser son souffle dans ses flancs, sans crier, et bientôt en gémissant et en bloquant sa respiration : en effet, certaines femmes inexpérimentées, faisant porter leur effort au niveau des parties hautes, sans repousser leur souffle vers le bas, se tuméfient la gorge » *(ibid.)*.

Après ce conseil qui s'adresse plus particulièrement à la femme, voici quelques données techniques propres à aider la délivrance :

> « La sage-femme doit avec précaution introduire les doigts au moment de la diastole et favoriser la descente du fœtus, en laissant aller lorsque la matrice est contractée et en tirant doucement sur le col lorsqu'elle est dilatée (...). Les aides debout sur les côtés exercent avec leurs mains une douce pression vers le bas sur la masse du ventre » *(ibid.)*.

Et quand se produira l'expulsion, la sage-femme elle-même recevra le nouveau-né sur un linge dont elle aura recouvert ses mains.

Les recettes magiques

La médecine populaire proposait de multiples recettes pour favoriser la naissance. Ces « petits moyens », ces « recettes de bonnes femmes », jouaient sur un double registre, soit sur l'analogie, soit sur « la vertu rédemptrice de la répugnance surmontée », pour reprendre l'heureuse expression de Danielle Gourevitch[29]. Il ne saurait bien sûr être question de lister toutes ces potions et recettes. Évoquons d'abord deux formules analogiques.

> « Le placenta de la chienne mis en contact avec les reins de la parturiente sans qu'il ait touché la terre provoque l'expulsion » (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 123).

Rien d'étonnant dans cette recette : chacun sait que la chienne accouche très vite... Tout aussi évident est le recours au poisson-torpille. Capturé quand la lune est dans la Balance, on le garde trois jours en plein air avant de l'apporter à la femme en couches dont il facilite l'accouchement.

---

[29] Gourevitch (*supra* n. 3), 185.

Pline recommande également « les silures en fumigation, particulièrement ceux d'Afrique » (*Histoire naturelle*, XXXII, 131). Quant aux remèdes répugnants et répulsifs, ils comportent l'absorption d'escargots – allusion évidente là aussi –, de fiente d'oie diluée dans l'eau ou encore de sécrétions de la matrice d'une belette s'écoulant par sa vulve[30].

Bien d'autres dispositions magiques sont conseillées : déposer une plume de vautour sous les pieds de la parturiente ou lui faire porter une peau de couleuvre sous les reins (*Histoire naturelle*, XXX, 129 et 130). On croit également – et nous l'avons déjà mentionné – que tout lien ou nœud fait obstacle magiquement à l'accouchement. Aussi la parturiente dénoue-t-elle ses cheveux, enlève-t-elle le bandeau de sa poitrine *(fascia pectoralis)* et tous les liens de ses vêtements afin que se détache « avec douceur le fruit de son sein » (Ovide, *Fastes*, III, 258). Il est loisible d'observer que cette recommandation « magique » est pleine de bon sens. Ainsi libérée de toute compression, la femme jouit, en effet, d'un meilleur bien-être physique.

Restons dans la sphère du magique. Pline mentionne une pierre précieuse qui, portée par la parturiente, facilite la délivrance :

> « Les *paeanitis*, que certains appelles *gaeanis* sont, paraît-il, enceintes d'une autre pierre dont elles accouchent et elles sont un médicament pour les femmes en gésine » (*Histoire naturelle*, XXXVII, 180).

Cette pierre célèbre, l'aétite, était appelée « pierre d'aigle » au Moyen Age où elle recueillait encore toutes les faveurs des parturientes[31].

Le recours au divin

A l'interface entre magie et religion, les amulettes, très en vogue en Egypte aux IIe et IIIe siècles de notre ère, étaient censées faciliter les accouchements. Leur réputation était telle que plusieurs ont été retrouvées en Gaule. C'est ainsi qu'à Cologne, une intaille en hématite porte l'image d'une matrice affectant la forme d'une ventouse, fermée à sa partie inférieure par une clef à sept dents[32]. Cette clef devait servir à ouvrir l'utérus afin que la délivrance s'effectue sans problème. Autre trouvaille à Avenches (Suisse). Une pâte de verre rouge sertie dans une bague montre une représentation de Chnoubis, un être composite à corps de serpent et à tête de lion surmontée de

---

[30] Rapportée par Pline l'Ancien (*Hist. Nat.* XXX, 124), cette dernière recette est peut-être à mettre en relation avec Galinthias, fille du Thébain Proetos. On se souvient que Junon s'opposa à l'accouchement d'Alcmène en dépêchant sur place les divinités de l'enfantement qui se tinrent jambes et mains croisées. Grâce à une ruse de Galinthias, la délivrance intervint enfin mais pour se venger, les divinités la transformèrent en belette et la condamnèrent à accoucher par la bouche. D'où, peut-être, cette référence à la belette... Cf. M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino, 1998.

[31] J. Barbaut, *Mythes et légendes de la naissance*, Paris, 1990, 152. Sur l'aétite, voir aussi *infra* la communication de V. Dasen.

[32] Le Département des Antiquités égyptiennes du musée du Louvre vient d'acquérir une intaille magique d'époque romaine assez proche. La scène figure une matrice de même forme fermée par une clé à cinq dents. Au-dessus est un dieu bicéphale, encadré par deux personnages. Cf. *RLouvre*, 5 (2001), Acquisitions, 82, fig.

rayons[33]. Une des vertus de cette divinité égyptienne était de soulager les douleurs de l'enfantement.

La parturiente et ses proches faisaient appel par la prière à plusieurs déesses secondaires afin de passer avec succès l'épreuve de l'enfantement : la nymphe Egérie, Parca, l'une des trois Parques, qui préside à la naissance et Partula dont le nom dériverait de *partus* (accouchement). Quant à Carmenta, c'était une divinité double en rapport avec la position du fœtus. Elle était sollicitée sous les épithètes de Prorsa, Porrima ou Antevorta pour les présentations en position normale et sous les qualificatifs de Postvorta ou Postverta pour les présentations anormales, pieds en avant[34].

Mais les deux déesses les plus vénérées par les femmes en gésine étaient sans contredit deux grandes figures du panthéon gréco-romain : Diane et Junon Lucina. La première, vierge et farouche, envoyait aux femmes en couches le mal qui risquait de les emporter. On l'honorait notamment au lac de Némi, au sud de Rome, dans les monts Albains. De nombreux ex-voto lui étaient offerts pour la remercier d'un accouchement rapide.

> « Souvent, ajoute Ovide (*Fastes*, III, 259-270), des femmes dont le vœu a été exaucé, le front ceint de couronnes, viennent de Rome, portant des torches allumées ».

L'épithète Lucina attribué à Junon viendrait de *lux* (lumière) car c'est elle qui donne le jour. A Rome, on lui avait érigé un temple sur l'Esquilin et un bois sacré lui était dédié. Les femmes venaient lui offrir des fleurs fraîches dont elles se couronnaient et elles prononçaient ces mots :

> « Ecoute la prière de la femme en couches (...) Epargne, je t'en prie, obligeante Lucine, les femmes enceintes, et quand le fruit de leur sein est venu à maturité, délivre-les avec douceur ». (Ovide, *Fastes*, III, 255-258 et II, 450-452).

Dans *La Cité de Dieu*, saint Augustin fustige les païens qui invoquent Junon Lucina et une kyrielle de divinités secondaires pour bien accoucher et accompagner les premiers moments de la vie de l'enfant (IV, XI). Il est vrai qu'avec l'avènement du christianisme, Junon et Diane vont perdre leur prééminence en faveur d'une vierge martyre du IIIe siècle, sainte Marguerite. Née à Antioche, sa grande beauté fascine Olibrius, le gouverneur romain. Mais Marguerite se refuse à lui qui la jette en prison. Dans son cachot, elle a la vision du Diable sous l'apparence d'un terrible dragon qui l'engloutit. Grâce à la petite croix métallique qu'elle gardait avec elle, il lui est facile de transpercer le ventre du monstre et d'en sortir miraculeusement indemne. Après bien des supplices enfin, Olibrius lui fait trancher la tête.

---

[33] V. Dasen, *Naître à l'époque romaine*, Avenches, 2000 (*Aventicum, Association Pro Aventico*, septembre fasc. 2), 15, fig. 7.

[34] N. Belmont, *Les signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, 1971 (spéc. chap. V : Carmenta, Antevorta, Postvorta).

Cette « évasion » de Marguerite s'impose évidemment comme l'image symbolique d'un accouchement rapide, heureux et sans douleur. Devenue très populaire, elle fut particulièrement vénérée par les femmes enceintes dans tout l'Occident chrétien[35]. C'est ainsi qu'à Paris, jusqu'à la Révolution, son culte jouit d'une immense réputation. L'abbaye de Saint-Germain-des-Prés conservait en effet la ceinture de la sainte. Pour que les femmes vivent un accouchement heureux, un prêtre devait entourer leurs épaules et leur corps avec cette précieuse relique[36].

On est bien loin du rituel romain qui invitait à dénouer tous les liens, tous les nœuds et à éloigner toute ceinture de la parturiente pour faciliter sa délivrance. Mais en réalité, si les gestes paraissent contradictoires, l'attitude mentale est demeurée la même. Une femme sacralisée est encore invoquée pour favoriser le rite de passage primordial de la naissance, aux marges de la vie et de la mort.

---

35 S. Laurent, *Naître au Moyen Âge. De la conception à la naissance : la grossesse et l'accouchement (XIIe - XVe siècle)*, Paris, 1989, 194-195.

36 J. Gélis, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVIe -XIXe siècle*, Paris, 1984, 139.

La femme et l'enfant au maillot en Gaule
Iconographie et épigraphie

SIMONE DEYTS

Des images familières viennent à l'esprit lorsqu'on évoque l'enfant au maillot en Gaule : celle du nourrisson couché sur les genoux d'une déesse-mère qui l'allaite[1] ou celle d'un enfant, aussi étroitement serré par les liens fermant son lange que le premier, mais représenté verticalement comme sur ses pieds.

Dans le premier cas, il s'agit bien sûr de statuettes en terre cuite moulée, d'une très large diffusion à travers toute la Gaule et dont les contextes de fouilles, lorsqu'ils sont connus, sont des sanctuaires ou des tombes. Dans le deuxième cas ce sont des sculptures en calcaire – exceptionnellement en bois pour un exemplaire aux Sources de la Seine et trois à Chamalières[2] – et qui proviennent de sanctuaires.

Groupées par trois, et alors toujours en relief de pierre, les déesses-mères sont présentées comme les protectrices de l'enfant au maillot depuis sa naissance[3]. Et même si l'enfant n'est tenu que par l'une d'entre elles, soit à gauche soit à droite, et rarement au centre de la composition comme à

---

1 Espérandieu = E. Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule Romaine*, I-XVI, Paris, 1907-1981.
Développer le thème serait ici redondant tant les études sur le sujet sont nombreuses. Je me contenterai de relever quelques éléments généraux utiles à mon propos. D'une part la déesse allaitant un seul enfant le tient le plus souvent à son sein droit ; mais on connaît aussi l'image, non moins familière de la déesse portant un enfant à chaque sein. Le nourrisson a un lange qui enferme le corps dans un rectangle qui peut être rétréci à la partie inférieure. Les liens sont enroulés sur le haut du petit corps ; parfois seulement trois liens sont fixés aux épaules, à la taille et au bas. Enfin il ne faut pas oublier que les déesses peuvent tenir des enfants vêtus d'une simple chemise ou même apparemment nus.

2 S. Deyts, *Les bois sculptés des sources de la Seine*, Paris, 1983 (Gallia suppl. 42), n° 74, pl. XX ; A.-M. Romeuf, M. Dumontet, *Les ex-voto gallo-romains de Chamalières (Puy-de-Dôme)*, Paris, 2000, 63 (catal. sur cédérom).

3 Triades dans une région précise de Gaule, celle des cités lingonne et éduenne, soit dans les départements actuels de Côte-d'Or et de Saône-et-Loire : à Vertault (Espérandieu II, 3377), à Alesia (Espérandieu I, 7107 et S. Deyts, *Inventaire des collections publiques françaises, Dijon, sculptures antiques régionales, Musée archéologique*, 1976, n° 5), à Beaune (Espérandieu II, 2081), à Nuits-Saint-Georges (Espérandieu III, 2064 ; XV, 9060 et 9061 ; Deyts, *ibid.*, n° 170 et 171), à Autun (Espérandieu II, 1831) ainsi qu'à Saint-Boil où le relief, bien qu'inachevé, entre dans la série (S. Deyts, Cl. Rolley, *L'art de la Bourgogne romaine. Catalogue d'exposition*, Dijon, 1973, n° 178 et fig. ; G. Monthel, La carrière gallo-romaine de Saint-Boil, in *30 Ans d'archéologie en Saône-et-Loire, Catalogue d'exposition*, Dijon, 1996-1997, 294. A remarquer aussi, à Grand, chez les Leuques, presque à la frontière lingonne, une triade où l'enfant est nu : Ch. Bertaux, notice 44, in Ch. Landes (éd.), *Dieux guérisseurs en Gaule romaine*, Lattes, 1992.

Nuits-Saint-Georges (Espérandieu III, 2064), c'est lui, incontestablement qui est l'élément principal du relief dans les bras qui le tiennent. Les autres divinités sont là pour indiquer qu'elles veillent sur la vie du nouveau-né, l'une déroulant le *volumen* sur lequel est inscrit sa destinée et l'autre appelant sur ce jeune sort, par sa patère à demi renversée et sa corne d'abondance, le bonheur. Certains détails viennent renforcer cet appel à la prospérité tout au long de la vie : sur certains reliefs les visages des déesses sont individualisés comme à Nuits-Saint-Georges (Espérandieu XV, 9061) où c'est la déesse tenant le *volumen* qui présente un visage moins juvénile que celui de ses compagnes. Il en est de même, et de façon encore plus marquée, sur le relief d'Alesia qui entre dans cette série alors même que les enfants – ils sont exceptionnellement trois – ne sont plus des enfants emmaillotés mais des bébés nus placés aux pieds des divinités (Espérandieu I, 7107) : la symbolique des trois grandes étapes de la vie, enfance, maturité et vieillesse (ou, si l'on préfère, naissance, mariage et mort) est clairement indiquée ; non seulement par le traitement distinct des têtes, d'ailleurs, mais aussi par l'habillement[4]. Un élément supplémentaire, dans deux cas, permet d'attribuer à ces divinités de la Gaule qui étaient placées dans les habitats comme protectrices de la famille un rôle semblable à celui des Moires grecques ou des Parques romaines : une balance tenue par la divinité qui porte l'enfant sur un relief de Nuits-Saint-Georges[5], sur un côté, à Saint-Boil, une balance présentée semblablement par le fléau dans la main de la déesse du milieu[6]. Mais la Mère gauloise porte un enfant dans ses bras à la grande différence de ses consœurs gréco-romaines qui n'en tiennent pas.

Et même si la triade de Vertault (Espérandieu II, 3377) est justement célèbre (et si souvent reproduite à ce titre) en raison de l'apparente présentation pouponnière des déesses puisque, à côté de celle qui tient l'enfant sur ses genoux, une autre montre une éponge et une cuvette et que la troisième déploie ce qu'il est logique de qualifier alors de serviette, il y a je crois une ambiguïté ou tout au moins un sens sous-jacent : c'est à cause de l'éponge que l'on interprète la scène comme une toilette du bébé. Mais au delà de l'aspect anecdotique – qui est bien réel – le lange peut évoquer le *volumen* comme la cuvette la patère qui déverse le bienfait qui retournera à l'enfant[7] ; car en effet les deux objets sont figurés exactement comme les attributs symboliques des autres reliefs et peuvent ainsi s'identifier à eux.

Dans les sanctuaires fréquentés pour les pouvoirs guérisseurs attribués à une divinité presque toujours implantée auprès d'une source et identifiée à elle, l'image de l'enfant est isolée, sans mère ni nourrice (mises à part deux

---

[4] L'une des déesses, la plus âgée, porte une couronne et est rigoureusement vêtue ; les deux autres, distinguées aussi en âge, ont un sein dénudé : S. Deyts, notice 56, in H. Lavagne (éd.), *Les dieux de la Gaule romaine*, Luxembourg, 1989.

[5] Espérandieu XV, 9070.

[6] Deyts/Rolley (*supra* n. 3).

[7] *Supra* n. 4.

sculptures de la Forêt d'Halatte)[8], mais elle n'est pas pour autant aussi neutre que l'image féminine.

Deux statues en calcaire du sanctuaire d'Halatte méritent d'être signalés pour leur rareté parmi l'ensemble des ex-voto retirés du site. L'une, haute de 18 cm seulement, présente la silhouette incomplète d'une femme apparemment nue, les seins bien marqués, avec un enfant à côté de sa jambe gauche (Espérandieu V, 3870). L'autre, nettement plus grande (haute de 47 cm), est la figuration d'une femme qui serre dans sa main gauche un enfant. Ce sont là, redisons-le, des exceptions.

Les images féminines sont parfois nombreuses dans les sanctuaires guérisseurs. A leur sujet il a été depuis longtemps reconnu que les maladies liées à la stérilité et à tout ce qui concerne la mise au monde d'un enfant depuis la grossesse, l'accouchement (et ses séquelles) jusqu'à l'allaitement par exemple[9], ne sont pas directement explicites par le simple ex-voto. Et si les plaquettes en bronze de torses ou de sexes féminins (Sources de la Seine), les troncs et seins taillés dans la pierre (Sources de la Seine, Alesia, Essarois, Halatte) comme les torses ou seins figurés en bois (Sources de la Seine, Chamalières) peuvent être autant d'évocations de la femme en mal d'enfant, de la parturiente ou de la mère nourricière elles restent cependant, pour nous elliptiques. Par extension d'ailleurs on pourrait y intégrer les statues en pied[10].

Les enfants au maillot constituent une catégorie à part parmi les ex-voto des sanctuaires guérisseurs. Ils sont en effet des signes plus directement « tangibles » que les figurations féminines car, à l'évidence, leurs seules représentations sous-entendent la supplique ou le remerciement des parents à la divinité. Et assez souvent bien individualisés sur un même site ils sont alors beaucoup moins « anonymes » que les ex-voto anatomiques féminins parfois stéréotypés comme les torses, sexes ou seins. Pour ces raisons ils appellent plusieurs remarques.

Ce sont tout d'abord des effigies connues dans les sanctuaires que nous avons cités précédemment auxquels il faut ajouter les lieux de culte de Villiers-le-Duc (ou Saint Germain-le-Rocheux)[11], de Sainte Sabine[12], tous deux en Côte-d'Or[13].

---

[8] M. Durand, C. Finon, Catalogue des ex-voto anatomiques du temple gallo-romain de la forêt d'Halatte (Oise), in M. Durand (éd.), *Le temple gallo-romain de la forêt d'Halatte (Oise*, Amiens, 2000), Revue archéologique de Picardie, n° spécial 18, n° 00 5068 et 00 5209.

[9] V. Dasen, *Naître à l'époque romaine*, Avenches, 2000 (Aventicum, Association Pro Aventico, septembre fasc. 2).

[10] Sources de la Seine (Côte d'Or) : pour les ex-voto en bois, voir *supra* n. 2, et S. Deyts, *Un Peuple de Pèlerins. Offrandes de pierre et de bronze des sources de la Seine*, Dijon, 1994 (*RAE* suppl. 13). Alesia (Côte d'Or) : E. Rabeisen, Le sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alésia, in Landes (*supra* n. 3), 27-31 et notices. Halatte (Oise) : voir *supra* n. 8. Chamalières (Puy-de-Dôme) : voir *supra* n. 2.

[11] R. Paris, Un temple celtique et gallo-romain en forêt de Châtillon-sur-Seine, le fanum du Tremblois à Saint Germain-le Rocheux, *RAE* 20 (1960), 164-175.

Le fanum « du Tremblois » mérite une mention spéciale ici car s'il présente bien, comme tous les précédents, les caractères d'un temple rural de type celto-romain enfermé dans une très large enceinte, il n'était pas un sanctuaire de source guérisseuse ; il n'y en avait pas à cet endroit. Il semble avoir fonctionné en liaison avec de grosses *villae* qui étaient établies tout autour. Il est donc d'autant plus intéressant de relever que, parmi les très nombreuses offrandes statuaires recueillies à cet endroit, figurent des fragments d'emmaillotés (quatre au moins)[14] qui sont par ailleurs d'un modèle très proche de ceux du sanctuaire voisin d'Essarois voué à un dieu *Vindonnus*. Le regard de la divinité, dont le nom n'est pas connu au Tremblois, a incontestablement été appelée occasionnellement sur des enfants malades.

Si moins d'une dizaine d'enfants au maillot restent aujourd'hui connus, provenant du site de Sainte-Sabine fouillé au XIXe siècle, ils n'en sont pas moins révélateurs de l'attention et de la variété de création que le sujet a pu inspirer à des sculpteurs locaux[15]. Ce qui désigne à coup sûr la figuration d'un nourrisson (surtout lorsque l'ex-voto est fragmentaire) c'est la ligne schématique du corps, qu'un vêtement soit marqué ou non, et les liens qui l'entravent[16]. En regardant les trois ex-voto de la figure 2 on remarque différentes manières dans la représentation du maillot ; pour l'un une forme de sac à capuchon sur lequel des lignes simplement incisées apparaissent davantage comme un décor que comme une véritable entrave au mouvement ; pour l'autre, l'arrière de la tête couverte par un pan du tissu du lange, des liens épais croisés sur la poitrine et à la taille puis enroulés sur les jambes jusqu'aux chevilles ; pour un troisième, encapuchonné comme d'un *cucullus*, des liens épais, semblables à des cordes, croisés de haut en bas du petit corps. Un ex-voto conservé au Musée archéologique de Dijon[17] figure même une fillette, les pieds dégagés reposant sur le socle, vêtu d'une tunique plissée et d'un manteau (ou cape) sur lequel des bandelettes sont gauchement passées en travers (fig. 1).

---

12 Site où les substructions d'un fanum furent repérées, au XIXe s., près d'une source dont le caractère guérisseur a été confirmé par un ensemble de sculptures très vite dispersées ; celles qui sont signalées (une vingtaine ?) et conservées semblent être essentiellement des emmaillotés.

13 Il faut peut-être y ajouter le site de Massingy-les-Vitteaux pour la présence, parmi d'autres ex-voto, d'un fragment de statue (tête et épaules) qui pourrait entrer dans la série Espérandieu III, 2391.

14 E. Renard, *La statuaire du sanctuaire du Tremblois à Châtillon-sur-Seine*, Mémoire de Maîtrise de l'Université de Bourgogne, 1986, inédit. Toute la sculpture est conservée au Musée du Châtillonnais à Châtillon-sur-Seine.

15 Dispersés aujourd'hui entre les Musées de Beaune (Espérandieu III, 2044), de Saint-Germain-en-Laye (Espérandieu IX, 7080) et de Dijon (Deyts, *supra* n. 3, n° 190, 191 et 192).

16 On notera à cet égard la prudence de Romeuf (*supra* n. 2), 63, qui écrit à propos des trois personnages répertoriés à Chamalières comme emmaillotés car ils « ne sont pas exactement semblables à ceux trouvés ailleurs, ne comprenant en particulier ni capuchon pour deux d'entre eux, ni bandelettes, mais semblent néanmoins pouvoir entrer dans cette catégorie à défaut d'une autre ».

17 Deyts (*supra* n. 3), n° 191.

On pourrait penser aussi qu'une amulette est parfois placée sur la poitrine de l'enfant (à Sainte-Sabine, fig. 2 a et au fanum du Tremblois). Apparaît en effet dans deux cas, sur les incisions indiquant les liens qui serrent le lange, un cercle qui ne semblent pas fonctionnel à la différence de l'anneau qui servait à fixer les bandelettes de l'emmailloté d'Alesia[18] (fig. 3).

Par la facture des têtes aussi les sculpteurs ont pu différencier les petits personnages : les têtes rondes, le visage large, yeux en boule et nez épaté (fig. 2 b) sont bien des signes distinctifs de la prime enfance encore que les traits puissent être d'un rendu beaucoup plus schématique sur des représentations plus simples, comme pour certains exemplaires aux Sources de la Seine ou à la Forêt d'Halatte : c'est aussi affaire de qualité stylistique.



Fig 1 : Sainte-Sabine (Côte-d'Or). Petite fille dont le manteau est fermé par des liens. H. 42 cm. Musée archéologique de Dijon.

Fig 2.a-c : Sainte-Sabine (Côte-d'Or). Trois enfants au maillot. H. 33 à 50 cm. Musée de Beaune. D'après E. Espérandieu.

Dans quelques rares cas l'individualisation de l'enfant peut avoir été poussée jusqu'à dégager du visage une expression plus intense. Les yeux fortement creusés sous une paupière lourde et tombante, les joues amincies, la bouche large peuvent marquer la souffrance du petit être (Sainte-Sabine, fig. 2 c). Et que dire du petit personnage des Sources de la Seine[19] (fig. 4) ? Comme momifié dans ses bandelettes à peine esquissées le corps est dressé sur un socle mouluré. Au-dessus une tête, immense, dont la forte calotte crânienne est coiffée d'une pièce de tissu, dégage une impression insolite, la face plate, les yeux étroits sous une épaisse arcade sourcilière, le nez étroit et long, la bouche mince ; et de grandes oreilles plaquées sur le cou accentuant

[18] Espérandieu III, 2387, conservé au Musée des Antiquité Nationales de Saint-Germain-en-Laye. Il en existe un moulage au Musée d'Alise-Sainte-Reine.

[19] Deyts (*supra* n. 10), 34 (pl.), 35 et pl. 9,1.

l'effet d'étrangeté. L'unicité de cet ex-voto réside aussi dans le fait qu'il porte une inscription sur le bandeau du socle. Le sculpteur l'a écrite en retournant sa pierre ce qui fait qu'elle apparaît à l'envers. On peut lire *vivecs*, ce que je penserais être une déformation de *vives*, tu vivras[20]. On pourrait ainsi voir dans cette image singulière un beau témoignage de la foi de parents qui croyaient à la guérison de leur enfant par la déesse *Sequana*.







Fig 3 : Alesia (Côte-d'Or). Enfant au maillot. H. 37 cm. Musée d'Alise-Sainte-Reine. D'après E. Espérandieu.

Fig 4 : Sources-de-la-Seine (Côte-d'Or). Petit personnage enveloppé de bandelettes. Une inscription sur le socle. H. 30 cm. Musée archéologique de Dijon. Photo Fr. Perrodin.

Fig 5 : Forêt d'Halatte (Oise). Emmailloté dont le vêtement est ouvert sur le sexe. H. 80 cm. Musée de Senlis. Photo M. Durand.

Le site de la Forêt d'Halatte, connu depuis le XIXe siècle, vient de faire l'objet d'une publication importante[21]. Elle permet d'augmenter de façon notable le catalogue des enfants emmaillotés connus depuis la publication d'Espérandieu[22] : plus de vingt certainement aujourd'hui répertoriés dont la diversité stylistique est à remarquer. A la suite de fouilles très récentes, dans et autour du temple, il a été découvert, en remploi dans un bâtiment annexe, un relief de grande taille[23] (de 80 cm de haut) dont la tête est brisée[24] (fig. 5) :

20 Certes l'épigraphie est déroutante avec le retournement du deuxième V et la terminaison du verbe par un C. Mais il faut bien voir que la graphie dans cette région de la Gaule est loin d'être toujours conforme à la règle latine et que les déformations phonétiques sont connues.

21 Durand/Finon (*supra* n. 8).

22 Espérandieu V, 3880.

23 Généralement la hauteur moyenne est de 35 à 40 cm.

c'est incontestablement l'effigie d'un enfant emmailloté, des liens croisés sur la poitrine retenant le haut d'un vêtement qui s'ouvre sur le sexe et met en évidence une anomalie, dégageant aussi jambes et pieds. Ce mouvement du drapé l'apparente à un certain nombre de statues d'hommes, sur le même site, qui soulèvent leur vêtement des deux mains pour exposer le siège de leur mal[25]. Mais l'appartenance au monde de l'adulte et au monde de l'enfance est bien distinguée car l'enfant, lui, a le corps ligoté.

Deux autres exemplaires d'enfants, d'une facture semblable à celle remarquée ici avaient été trouvés au XIXe siècle[26]. Ce qui nous permet de souligner à nouveau combien, en sculpture votive, les cas pathologiques sont rares en regard des centaines d'offrandes anatomiques recueillies auprès de sources guérisseuses qui désignent le plus couramment, sans autre détail, une région affectée du corps humain.

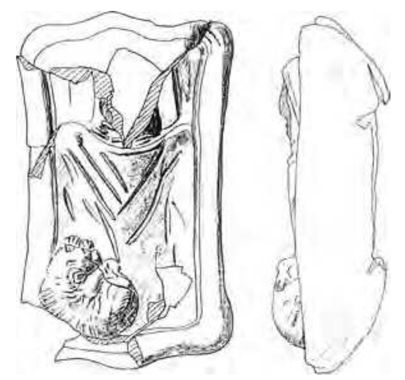


Fig 6 : Autun (Saône-et-Loire). Enfant au berceau en terre cuite. H. 11 cm. Dessin M. Jeanlin.



Fig. 7 : Lyon, Musée de la Civilisation gallo-romaine. Enfant au berceau en terre cuite. H. 11 cm. Dessin M. Jeanlin.

Il n'a été trouvé qu'un seul emmailloté parmi les ex-voto recueillis dans les fouilles d'Alesia, au sanctuaire de source du lieu-dit La Croix-Saint-Charles[27]. Il est figuré sur un fond plat et très peu épais, les liens tendus sur son lange par le relais d'un anneau fixé sur la poitrine. Il pourrait donner l'impression d'être en position couchée (fig. 3). Mais c'est essentiellement une tout autre série qui définit le mieux le bébé couché.

Bien moindre en nombre[28] et en taille (autour de 8 à 12 cm) la série a été définie par des coroplathes gallo-romains qui lui ont donné beaucoup de soin. Les figurines, retrouvées dans des habitats ou des tombes, lorsque le

---

24 M. Durand, Nouvelle interprétation du site à la suite des fouilles de 1996 à 1999, in (*supra* n. 8), 138-139.

25 Durand/Finon (*supra* n. 8), 33-38.

26 Espérandieu V, 3880, n° 1 et 3 ; Durand/Finon (*supra* n. 8), n° 00 5098.

27 Espérandieu III, 2387 (L. 37 cm, ép. 8 cm). Il est à noter que la tête n'est pas ici d'un modèle poupon-nier et qu'elle n'est pas couverte comme c'est généralement le cas par ailleurs.

28 Je ne prétends pas faire un recensement, ne connaissant la série que par les publications ; approximativement cependant je dirais qu'il n'en est recensé que très peu d'exemplaires (de dix à quinze ?) en Gaule propre.

milieu d'origine est précis, ne sont guère éloignées généralement des lieux de production, soit de la région du Centre (les départements de Saône-et-Loire et de l'Allier surtout)[29]. A première vue homogènes les exemplaires de ce type de production diffèrent par beaucoup de petits détails. Les extrémités sont incurvées (figs 6 et 7) ou à oreillettes[30]. Le nouveau-né peut être couché dans « un nid d'ange qui ressemble au nid d'ange moderne. Une bande le partage en son milieu sur le dessus et contourne le cou ; deux autres, horizontales à la hauteur des épaules, ne semblent pas être des bandelettes pour le maintenir, puisqu'elles ne passent pas sur la bande verticale. Il ne paraît pas être attaché au maillot »[31]. Mais le corps de l'enfant peut-être seulement vu sous une couverture (figs 6 et 7).



Fig. 8 : Nuits-Saint-Georges/Les Bolards (Côte-d'Or). Enfant au berceau en pierre. H. 25 cm. Musée de Beaune.

Dans tous les cas il semble que la tête, reposant sur un oreiller ou un traversin, soit recouverte d'un capuchon fermé sous le cou ou d'un capuche dont les côtés descendent jusqu'aux épaules. Enfin un chien est couché, tantôt allongé sur le côté de l'enfant, le museau posé contre sa joue ou sa tempe,

---

[29] A Gueugnon, Saint-Pourçain-sur-Besbre, Saint- Léger-sur-Vouzance, Autun, Chalon-sur-Saône par exemple. M. Rouvier-Jeanlin, *Les figurines gallo-romaines en terre cuite*, Musée archéologique, Dijon, 1985 ; V. von Gonzenbach, *Die Römischen Terracotten in der Schweiz, Band B*, Bern, 1986 ; C. Bémont, M. Jeanlin, C. Lahanier (éds), *Les figurines en terre cuite gallo-romaines*, Paris, 1993 (Documents d'Archéologie Française, 38).

[30] J.-Cl. Notet, Gueugnon/Le vieux Fresne (Saône-et-Loire), atelier de production, in Bémont/Jeanlin/Lahanier *(supra* n. 29), 59, fig. 19.

[31] M. Rouvier-Jeanlin, *Les figurines gallo-romaines en terre cuite au Musée des Antiquités Nationales*, Paris, 1972 (*Gallia* suppl. 24), 245, n° 598 et 599, fig ; H. Vertet, Saint-Léger-sur-Vouzance (Allier), centre de production, in Bémont/Jeanlin/Lahanier (*supra* n. 29), 33, fig. 6. Je remercie tout particulièrement M. Jeanlin pour l'aide aussi efficace que généreuse qu'elle m'a apportée ici.

tantôt roulé en boule à ses pieds (figs 6 et 7). L'exemplaire – qui porte par ailleurs la marque *Pistillus* au revers (fig. 7) – présente un trou de suspension au centre de sa bordure supérieure, indiquant l'usage, dans certains cas, de suspendre l'image du bébé, comme porte-bonheur sans doute, espoir du bon déroulement de la croissance de cet enfant.

Une seule sculpture en pierre aujourd'hui conservée s'apparente à cette petite série en terre cuite : l'enfant au berceau provenant sans doute du site antique de Nuits-Saint-Georges et conservé au Musée de Beaune (Côte-d'Or)[32]. Même si le bébé est ici sanglé dans son lit par des liens croisés et attachés sur les côtés à de gros crochets, l'analogie est frappante, jusqu'au chien couché en boule (fig. 8).

Mais il faut rappeler, même si elle est apparemment perdue, une sculpture similaire signalée par Espérandieu (V, 4472) découverte au Hérapel (Moselle) au début du XXe siècle. S'agit-il d'une imitation du modèle en terre cuite ou d'une même source d'inspiration pour une image familière ? On ne saurait trancher pour des exemples de sculpture qui restent d'exception[33].

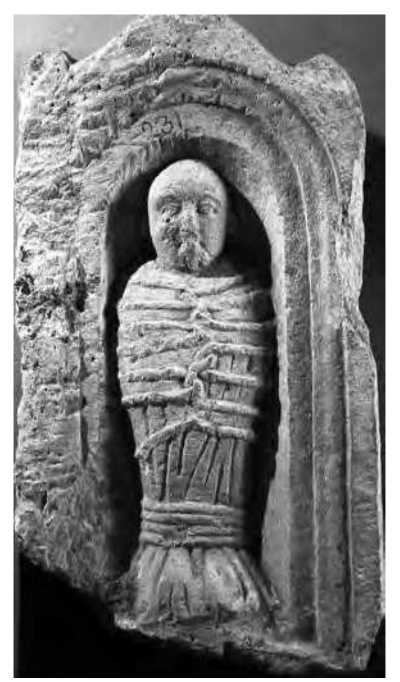


Fig. 9 : Stèle funéraire de Chauvigny (Vienne). Enfant emmailloté. H. 1,10 m. Musées de Poitiers. Cliché Ch.Vignaud.



Fig. 10 : Stèle funéraire de Cenon (Vienne). Mère et enfant, *Lepida*. H. 1,60 m. Musées de Poitiers. Cliché Ch. Vignaud, Musées de Poitiers.

---

32 Espérandieu III, 2051 (L. 25 cm ; lg. 12 cm).

33 Remarquons que les matériaux différents semblent avoir inspiré la plupart du temps des modèles distincts. Je citerai une autre exception ici, la représentation en pierre d'une déesse mère donnant le sein à un emmailloté posé sur ses genoux : Espérandieu V, 3679.

Les monuments funéraires consacrés aux enfants morts dans leur prime enfance sont peu fréquents en Gaule. Ils sont cependant révélateurs de la place déjà occupée par le nouveau-né, dès sa naissance, au sein de la famille. La petite *Aeliola*, couchée en biais sur la face antérieure d'une stèle placée sous l'invocation aux Dieux Mânes, le corps entouré de bandelettes, paraît bien abandonnée tant elle semble petite dans le champ de la niche qui l'abrite (à Metz)[34]. Au contraire, sur une stèle de Chauvigny (Vienne) à encadrement mouluré, l'enfant en position centrale occupe tout l'espace du fond, dressé verticalement comme dans son berceau[35]. Et il a été figuré avec soin, dans tous les signes de sa condition de nouveau-né, tête ronde et sans cheveu, traits du visage à fleur de peau, le corps langé et serré par des liens noués sur la poitrine et enroulés sur les chevilles (fig. 9).

C'est cependant plus souvent dans les bras de sa mère que l'enfant apparaît. La stèle funéraire de Cologne qui, sur ses faces latérales, offre l'image de la nourrice Severina, d'une part assise donnant le sein et d'autre part penchée sur le berceau d'un enfant reste une rareté[36]. Plus habituellement la mère est figurée en pied, de face, tenant son bébé au maillot sur le bras comme par exemple à Metz ou à Dijon[37]. Et la représentation touche parfois au pathétique comme sur le monument de Cenon[38] où le buste de la mère, figée, domine le corps de son enfant enveloppé dans son lange comme d'un suaire (fig. 10). La mère et l'enfant portent le même nom, Lepida ; nul doute qu'elles aient été unies dans la mort, décédées dans le même temps ou à bien peu d'intervalle. Et ce devait être souvent le cas.

Mais, il faut le redire, l'enfant au maillot reste peu figuré sur les monuments funéraires alors que l'enfant sevré et habillé déjà comme un petit adulte est le sujet de maintes représentations : soit sur les bras de sa mère, voire de son père[39], soit debout entre ses parents, soit tenu par la main ou bien encore seul.

L'enfant dans ses langes, c'est à souligner, a fait en Gaule peut-être plus qu'ailleurs l'objet d'une grande sollicitude comme en témoignent les images, que nous venons d'évoquer, des Mères nourricières en terre cuite qui le portent au sein. Série d'une production moulée particulièrement abondante elle est rejointe par des sculptures en pierre où les Mères groupées par trois, devenues nourrices sèches en ce cas, se chargaient conjointement aux précé-

---

[34] Nécropole du Sablon à Metz : Espérandieu V, 4364 (H. 68 cm).

[35] Espérandieu II, 1425 (H. 1,10 m). Musées de Poitiers inv. A.862.3. Je veux remercier tout particulièrement C. Buret et D. Simon-Hiernard, conservateurs aux Musées de la Ville de Poitiers pour l'aide aussi diligente qu'efficace qu'elles m'ont apportée ici.

[36] Cologne, Römisch-Germanisches Museum, inv. n° 74.414 (H. 83,5 cm). L'inscription *Severina nutrix* est répétée sur les deux faces.

[37] A Dijon, Deyts (*supra* n. 3) , n° 96.

[38] Espérandieu II, 1407. Musées de Poitiers, inv. A.837.3.1.

[39] Scène rare, pour la prime enfance mais qui n'est pas sans exemple : stèle de Bourges, Espérandieu II, 1510.

dentes des soins à donner à l'enfant et prenaient parallèlement en mains sa destinée. Et il a été bien remarqué que ce type iconographique de triades est propre à la Gaule.

Placées isolément dans des sanctuaires presque toujours de sources les effigies du petit être malade appelaient la divinité à la guérison ; c'est évidemment la traduction, en pierre essentiellement, de la supplique des parents. Et c'est par les bras de sa propre mère que l'enfant mort était confié aux divinités de l'au-delà.

Chirurgie obstétricale dans le monde romain : césarienne et embryotomie

DANIELLE GOUREVITCH

INTRODUCTION

A ma connaissance, deux textes d'époque romaine, et deux textes seulement, considèrent en même temps la césarienne et l'embryotomie ; l'un d'un spécialiste d'agriculture, l'autre d'un père de l'Église[1].

Au Ier siècle, Columelle dans son traité *De re rustica* s'intéresse au bon ordre et à la santé de son troupeau et notamment à ses moutons (7, 3, 16) :

> « Le fruit d'une brebis pleine, écrit-il, ne doit pas être conservé autrement que selon les méthodes des accoucheuses ; en effet cet être vivant ne se dégage pas autrement que quand il s'agit des femmes, et même souffre d'autant plus de l'accouchement qu'il est loin de toute raison. C'est pourquoi le maître du troupeau doit s'entendre en art vétérinaire, de manière que, si les circonstances l'exigent, ou bien il extraie en son entier le fruit de la conception s'il est en position transverse dans les organes (de la mère), ou bien le découpe à l'aide d'un instrument métallique et le fasse sortir des parties (de la mère) sans causer de mal à la mère *(citra matris perniciem)*, ce que les Grecs appellent *embryoulkein* ».

La précision selon laquelle l'embryotomie préserve la mère laisse pudiquement entendre que la première opération tue la brebis.

Au IIIe siècle, Tertullien dans son traité *De anima*[2] affirme, contre ses adversaires, la présence de l'âme dans l'embryon dès la conception. Il s'indigne donc violemment de ce que les médecins pratiquent l'embryotomie qui sacrifie une âme pour en conserver une autre.

> « Il arrive, écrit-il donc (25, 4-6), que jusque dans la matrice même l'enfant soit tué par une cruauté inévitable, alors que sa position transverse, au moment de sa sortie, empêche l'accouchement de se faire : s'il devait ne pas mourir, il y aurait matricide. C'est pourquoi la mère se trouve livrée aux armes des médecins : tantôt à l'instrument avec lequel, grâce à un système rotatoire, sont

---

[1] D. Gourevitch, La gynécologie et l'obstétrique à l'époque impériale, *ANRW* 37,3 (1996), 2083-2186.

[2] Pour ce traité, cf. J. H. Waszink, *Tertullian, De anima, mit Einleitung, Uebersetzung und Kommentar*, Amsterdam, 1933, et *Quinti Septimi Florentis Tertulliani, De anima*, ed. with an introduction and commentary, Amsterdam, 1957.

d'abord contraintes de se révéler les parties secrètes; tantôt au couteau chirurgical en forme d'anneau par lequel, du fait d'une décision terrible, les parties du corps sont découpées à l'intérieur; tantôt au crochet non coupant par lequel tout le produit du crime est extrait dans un accouchement violent. Il y a aussi une pointe en bronze avec laquelle se fait l'égorgement même, par un crime qui ne se voit pas : on l'appelle embryophakte vu son rôle qui consiste à tuer l'enfant, étant donné qu'en tous les cas, si l'enfant est vivant, il est (alors) tué ».

Hippocrate, Asclépiade, Erasistrate, Hérophile – véritable assassin, selon lui, puisqu'il aurait pratiqué la vivisection à Alexandrie –, Hikésios l'érasistratéen et « Soranos lui-même qui est pourtant plus doux » ont tous pratiqué cette opération.

Tertullien poursuit au § 8 de ce même chapitre, en entreprenant de *recogitare qui exsecto matris utero uiui aerem hauserunt, Liberi aliqui et Scipiones*, de « repenser à ceux qui, vivants, ont absorbé l'air, le ventre de leur mère ayant été ouvert, les 'Liber' et les 'Scipions' ». On voit que pour cette deuxième opération, la césarienne, le ton n'est pas du tout le même que pour la première, l'embryotomie, et ce changement stylistique doit nous mettre la puce à l'oreille, nous y reviendrons.

LA CESARIENNE

La césarienne et le droit romain

C'est de la césarienne que nous allons d'abord parler, en examinant d'abord sa place en droit romain. Les textes juridiques envisagent en effet le cas où l'enfant a du mal à naître parce que la mère est morte : divers passages de la compilation commandée par l'empereur Justinien au VIe siècle envisagent que l'enfant puisse être extrait chirurgicalement du ventre de sa mère. La pratique remonterait à la période royale : *negat lex regia mulierem, quae praegnas mortua sit, humari, antequam partus ei excidatur* (Marcellus, D. 11. 8. 2). Paul en parle aussi à propos des lois augustéennes sur la famille et le droit des trois enfants[3], précisant que *falsum est eam peperisse, cui mortuae filius exsectus est* (D. 50. 16 ; 132. 1). Mais Ulpien est d'avis contraire à propos de la naissance d'un posthume venu au monde après la mort du père et par césarienne, qui peut *rumpere testamentum* (du père évidemment) : *natum accipe et si exsecto ventre editus sit* (D. 28. 2. 12). Ulpien revient sur cette situation très improbable en D. 50. 16. 141 à propos du droit des trois enfants : *etiam ea mulier cum moriretur, creditur filium habere, quae exciso utero edere possit* ; puis en matière d'héritage et de testament

[3] Pour la comptabilité des naissances considérées comme véritables, cf. D. Gourevitch, Les ratés de la conception : fausses-couches et monstres selon les biologistes, les médecins et les juristes de l'Antiquité, *Ethique* 16, 2 (1995), 38-44 ; ainsi que : Au temps des lois Julia et Papia Poppaea, la naissance d'un enfant handicapé est-elle une affaire publique ou privée ?, *Ktema* 23 (1998), 459-473.

maternel (D. 5. 2. 6) : *eum qui post testamentum matris factum exsecto ventre extractus est, posse queri dico*, en quelque sorte posthume de sa mère l'enfant peut réclamer l'héritage de celle-ci. La même situation est envisagée, toujours par Ulpien, en D. 38. 8. 1. 9 : *si qua praegnas decesserit et utero exsecto partus sit editus...*, et enfin en D. 38. 17. 1. 5 : *sed si matris exsecto ventre filius editus sit...*

Peu nous importent aujourd'hui ces affaires successorales, mais seul e-ment l'hypothèse de la naissance par césarienne, naissance en somme contre nature, espèce de monstruosité. On remarquera qu'aucun cas concret n'est fourni alors que dans le *Digeste* ils abondent généralement, pour justifier par la jurisprudence les affaires compliquées. Il n'y a aucun cas non plus chez le rhéteur Quintilien, qui pourtant parle souvent de droit, ni chez Aulu-Gelle qui dans ses *Nuits attiques* se plaît à affronter de délicats problèmes juridiques.

La césarienne dans la littérature générale

La césarienne apparaît rarement dans la littérature latine générale. Dans le livre VII de son *Histoire naturelle*, consacré aux bizarreries concernant l'homme, Pline l'Ancien évoque au chapitre 47 toutes les modalités possibles de la naissance :

> *auspicatius e necata parente gignuntur, sicut Scipio Africanus prior natus primusque Caesarum a caeso matris utero dictus, qua de causa et caesones appellati. Simili modi natus et Manilius qui Carthaginem cum exercitu intravit.*

Donc trois personnages historiques auraient connu cette naissance monstrueuse, par une opération pratiquée sur leur mère morte, Jules César, Scipion le premier Africain, et Manilius.

• M' Manilius

Consul en 149 av. J.-C., Manilius eut un rôle essentiel dans le déroulement des guerres puniques ; il mit fin à la troisième en s'emparant de Carthage et en la détruisant en 146. On ne sait rien de sa mère.

• P. Cornelius Scipio

Avec ce Scipion, c'est à la deuxième guerre punique que nous remontons : ce héros avait reçu le surnom d'Africain pour avoir battu Hannibal à la bataille de Zama en 202 av. J.-C. Si l'on admet qu'il est vraiment né par césarienne, en tout cas sa mère, Pomponia, aurait survécu à l'intervention puisqu'elle éleva son futur grand homme. Mais on peut douter des faits, puisque, dans son *Histoire romaine*, Tite Live raconte les prémices de cette naissance sous la forme d'une légende que le bon sens ne peut accepter (26, 19, 6) : pendant son sommeil, Pomponia reçut la visite d'un énorme serpent, hypostase de Jupiter, et neuf mois après ce qui devait arriver arriva ! La lé-

gende de fondation est plus riche, elle n'est pas plus convaincante que dans le cas précédent.

Dans les pages de Tertullien qui nous ont servi de point de départ, ce Scipion mythique était associé à un dieu, le *Liber pater* des Latins, le Dionysos ou Bacchus des Grecs, fils de Zeus et de Sémélè. Évoquer un « *pater* » pour caractériser un type de naissance ne manque d'ailleurs pas de sel ! L'imprudente amante de Zeus, enceinte de six mois, aurait demandé à son divin amant de se montrer à elle dans toute sa puissance : les éclairs alors la foudroyèrent ; le roi des dieux dut arracher de son ventre l'enfant qu'elle portait et l'enfouit jusqu'au terme dans sa propre cuisse. Césarienne donc avant la lettre si l'on veut, et même couveuse humaine, mais tout le monde ne peut pas être né de la cuisse de Jupiter !

• C. Iulius Caesar

Dans la tradition de la médecine occidentale, le nom de César est à l'origine de celui de l'opération césarienne (*parto cesareo*, caesarian section etc.) Seulement voilà, Aurélia, mère de Jules César, éleva elle aussi son futur grand homme, et les mêmes doutes surgissent, comme ils avaient d'ailleurs surgi déjà dans l'Antiquité. Le dossier est riche : il va nous faire comprendre que Pline savait très bien à quoi s'en tenir. Bien qu'il ait pu vérifier que César n'était pas né par césarienne, il a fait semblant de le croire pour la glorification du grand homme, alors que le souvenir en était encore bien vivant et la vérification des faits encore possible : il a laissé entendre que la formule *primus Caesarum* « le premier des Césars » s'appliquait au précurseur de la dynastie julio-claudienne, alors qu'elle se perd dans la nuit des temps. Voyons dans l'ordre chronologique quelques-unes des pièces qui permettent de défaire le montage.

Au IVe siècle, le grammairien Servius[4] commente l'*Enéide* de Virgile, et a l'art de s'étonner[5]. Ainsi dans le livre I, il s'attache au vers 186 :

> ... *Caesar vel quod caeso matris ventre natus est, vel quod auus eius in Africa manu propria occidit elephantem, qui caesa dicitur lingua Poenorum.*

Cet éléphant carthaginois ou *caesa* est certainement le produit d'une confusion linguistique qui nous échappe.

Dans le livre VII, au vers 761 :

> *Aesculapium... qui natus erat exsecto matris ventre... Et exsecto ventre Coronidis produxit ita Aesculapium.*

Et dans le livre X, au vers 316 :

> *Omnes qui secto matris ventre procreantur ideo sunt Apollini consecrati qui deus medicinae est, per quam lucem sortiuntur. Unde Aesculapius eius fingitur*

---

[4] G. Thilo, H. Hagen, Leipzig, 1881-1902. Pour nos passages, vol. I et II, 1881-1884.

[5] Pour l'étymologie antique, cf. R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, 1991.

> *filius : ita enim eum esse procreatum supra diximus (VII 761). Caesareum etiam familia ideo sacra retinebat Apollonis, qui primus de eorum familia fuit, exsecto matris ventre natus est. Unde etiam Caesar dictus est ; licet varia de etymologia huius nominis dicantur, ut diximus supra (I 290).*

Notre auteur se montre fort sage, à trois degrés : - il repousse l'histoire de ce César dans un lointain mythique et se gardant bien de donner de dangereuses précisions ; admirons l'habileté de la tournure édulcorante *qui primus de eorum familia*, dans laquelle *primus* peut avoir un sens chronologique ou le sens moral et social qu'il a par exemple dans la formule *primus inter pares*. Il se réfère aussi à la naissance d'Asclépios, faisant ainsi de ceux qui naissent *secto ventre* des espèces de doublons du dieu, comme lui consacrés à Apollon, qui devient une sorte de référence paternelle. - Il évoque d'autres possibilités : *licet varia de etymologia huius nominis dicantur* ; et nous y reviendrons.

Au VIIe siècle, Isidore, évêque de Séville, a lui aussi le goût de l'étymologie, à laquelle il consacre même un ouvrage. En 9. 3. 12, il propose de rapprocher le nom de *Caesar* de celui de la chevelure, *caesaries* :

> *Caesar autem dictus, quod caeso mortuae matris utero prolatus eductusque fuerit, vel quia cum caesarie natus sit.*

Cette étymologie est également proposée par Paul Diacre dit également Paul Festus (57 Lindsay) : *Caesar, quod est cognomen Juliorum, a caesarie dictus est, qua scilicet cum caesarie natus est*, ce qui peut se voir en effet. D'autres proposeront de rapprocher le nom de *caesar* de l'adjectif *caesius*, « d'une coloration gris-bleu », qui correspond au grec *glaukos*. Mais c'est sur cette affaire de chevelure qu'il faut s'attarder[6].

En effet lat. *caesaries* désigne la chevelure longue, abondante et soignée ; c'est ce qu'on appelle un abstrait de qualité, marquant ce qui appartient de manière caractéristique au *caesar*, ce qui distingue l'individu dit *caesar*, celui dont la chevelure est mise en valeur par les soins, celui qui est le contraire de l'*hirsutus*. Or il est banal en latin qu'une épithète serve de *cognomen* et suive le nom de la *gens*, soit d'abord à titre personnel, soit pour caractériser ensuite un sous-groupe de la *gens* : *Barbatus*, *Ahenobarbus* « barbe d'airain » (gens *Domitia*), *Cincinnatus* (bouclé, de *cincinnus*, boucle de cheveux), *Crispus* (crépu, frisé), *Clavus* (chauve), *Flavius* (jaune, blond), *Rufus* (roux).

Or les cheveux soignés ont une valeur symbolique, comme signe de force et de vigueur[7], et encore aux débuts de la République romaine, les membres de l'aristocratie portaient les cheveux longs, preuve de noblesse et de beauté aristocratique. Notons que Scipion l'Africain, encore lui, pendant

---

[6] Cf. G.-J. Pinault, Analyse du latin *caesaries*, in B. Bureau, Chr. Nicolas (éds), *Moussyllanea. Mélanges de linguistique et de littératures anciennes offerts à Claude Moussy*, Louvain - Paris, 1998, 15-30.

[7] Cf. D. Gourevitch, L'esthétique médicale de Galien, *LEC* 55 (1987), 267-290.

son expédition en Afrique en 206 av. J.-C., se faisait, selon Tite Live (28, 35, 6), remarquer par le bel aspect de ses cheveux.

Donc en des temps anciens le surnom *(cognomen)* de *Caesar* fut choisi en raison de sa valeur laudative, exaltant le charisme de celui qui le portait, sans que l'ancêtre fondateur eût forcément d'ailleurs de beaux cheveux, et chacun sait que César, chauve de bonne heure comme on le voit sur ses nombreux portraits, souffrit beaucoup de cette petite infirmité.

Tous ces grands hommes connaissaient bien la mythologie grecque et notamment la légende d'Asclépios ; ils n'hésitent pas à s'arroger une sorte de filiation divine. Et César alla très loin puisqu'il se proclama aussi descendant de Vénus et orna son forum d'un temple à *Venus Genitrix.*

La césarienne en fin de compte ?

Aucun texte médical n'envisage cette possibilité. Comment faut-il i n-terpréter ce silence scientifique, en face de la floraison juridique et littéraire ? Les historiens ont envisagé plusieurs explications[8] : le caractère banal de l'intervention ferait qu'il n'est même pas nécessaire d'en parler ; l'intervention qui ne se pratique que sur une femme morte ne relèverait pas *stricto sensu* de la médecine ; la césarienne serait un geste non médical mais sacré.

La nôtre est que la césarienne dans l'Antiquité a peut-être été exceptionnellement pratiquée en médecine vétérinaire, mais certainement sans que la bête pût avoir d'autres petits après réparation de l'utérus, et probablement sans qu'elle survive. La césarienne n'a jamais été pratiquée en médecine humaine[9]. Un jeu de mots pittoresque entre *Caesar* et *caedere* (couper) rapproché d'une légende mythologique a fait fantasmer : on en a vu une trace particulièrement démonstrative dans le traité *De anima* de Tertullien quand il s'agit de *recogitare qui exsecto matris utero uiui aerem hauserunt, Liberi aliqui et Scipiones*. Le verbe *recogitare* mérite d'être commenté : doublement composé sur *agitare* avec *re-* et *cum-*, il signifie « remuer dans son esprit en y revenant souvent », ce qui n'indique pas un souvenir qui va de soi, c'est le moins qu'on puisse dire ! Et l'on remarque aussi l'emploi des deux noms au pluriel, *Liberi* et *Scipiones*, subtilement associés à *aliqui*, qui, selon la formule de nos grammaires, s'emploie pour « une personne réelle mais qu'on ne saurait préciser », ce qui transforme ces personnages, réels ou supposés réels, en catégories mentales. Les juristes romains, qui aiment pousser jusqu'à l'absurde les hypothèses constructives, ont inventé une solution qui permette d'avoir une gamme complète de cas de figures, en s'inspirant de merveilleuses légendes. La naissance par césarienne n'est qu'une hypothèse à laquelle l'art vétérinaire donne un peu de réalité, mais on

---

[8] O. M. Péter, Il parto cesareo nelle fonti letterarie e giuridiche in Roma antica, in D. Tramontano, G. Villone (éds), *Alla ricerca di un futuro possibile, Andromeda*, 2 (1997), 53-82.

[9] Pas même dans la médecine hébraïque ou dans la médecine arabe, quoi qu'on puisse essayer de prouver par une sorte de passion anti-historique.

y croira dur comme fer à partir du Moyen Age et l'iconographie de la naissance de César est alors très riche.

L'EMBRYOTOMIE

L'embryotomie a une tout autre réalité, présente qu'elle est dans les textes médicaux à partir d'Hippocrate, dans la littérature chrétienne, et en paléopathologie.

L'embryotomie dans les textes médicaux et apparentés

• Le corpus hippocratique

Les passages hippocratiques sont le chapitre 70 du traité *Des maladies des femmes,* le chapitre 1 *De l'excision du fœtus*, et le chapitre 7 *De la superfétation.*

Dans le premier (= Littré VIII 146-149) :

> « Pour les enfants morts qui ont une jambe ou un bras dehors, le mieux est, si l'on peut, de repousser et faire la version ; si la chose est impossible et que le gonflement survienne, opérer ainsi qu'il suit : fendre la tête avec un bistouri, l'écraser avec le compresseur, afin qu'elle ne cause pas d'embarras, et tirer les os avec la cuiller à os ; alors, tirer avec le crochet à embryon[10], que l'on fixe à la clavicule afin qu'il tienne, tirant non tout à la fois, mais peu à peu, relâchant et puis forçant.
>
> Quand vous avez amené cela au dehors et que le fœtus est aux épaules, couper les deux bras dans les articulations avec les épaules ; cela étant amené, si le reste peut venir, le tirer sans retard. Mais s'il résiste, fendre la poitrine entière jusqu'à la gorge, tout en prenant garde à ne pas couper dans le ventre et à n'y rien mettre à nu ; car l'estomac, les intestins et les matières fécales sortiraient ; et s'il sort quelqu'une de ces choses, l'opération devient plus embarrassante ; écraser les côtes, rapprocher les omoplates, et alors le reste du fœtus cheminera sans peine, à moins qu'il n'ait déjà le ventre tuméfié. S'il y a quelque tuméfaction, il vaut mieux percer doucement le ventre de l'embryon ; il n'en sort que du vent, et le corps cheminera ainsi facilement.
>
> Quand le bras ou la jambe est sorti, l'enfant étant mort, si la chose est possible, repousser l'un et l'autre et faire la version ; voilà le mieux. Si la chose n'est pas possible, retrancher ce qui est en dehors aussi haut que faire se pourra et, pour le reste, reporter la main, repousser et faire la version par la tête.
>
> Quand vous devez faire la version ou la section de l'enfant, les ongles de l'opérateur seront coupés ; le bistouri dont il se servira sera plutôt courbe que droit ; on en cachera l'extrémité avec le doigt indicateur, palpant, guidant, et craignant de blesser la matrice ».

---

[10] Plutôt la pince, un instrument pour saisir et tirer, malgré la traduction de Littré.

D'après *De l'excision du fœtus*, 1 (L. VIII 512-515) :

« Voici ce qu'il faut faire dans le cas où la conception n'a pas été régulière, mais où l'excision doit être pratiquée. D'abord mettez un linge autour de la femme, nouez-le au-dessus des mamelles et jetez-le par-dessus la tête de la patiente, afin qu'elle ne s'effraye pas, voyant ce que vous allez faire. Si le fœtus, se présentant de côté, sort le bras, saisissez ce bras, tirez au dehors autant que vous pourrez, dépouillez-le de ses chairs, mettez l'os à nu et attachez autour de doigts de la main une peau de chemin de mer afin que la chair ne glisse pas ; cela fait, dépouillez de chair l'épaule et désarticulez-la ; puis, repoussant la tête du fœtus dans la position naturelle, amenez-là au dehors ; avec le doigt on repousse le fœtus en dedans ; sinon, on pratique, avec le bistouri, aux côtes ou à la clavicule un pertuis afin que l'air s'échappe, que l'enfant s'affaisse et que l'issue en soit plus facile.

Quant à la tête, si vous pouvez la faire sortir naturellement, c'est bien ; sinon, vous l'écraserez, et vous amènerez ainsi le fœtus. Ensuite vous ferez des affusions abondantes d'eau chaude, vous oindrez avec de l'huile, et vous prescrirez à la femme de demeurer couchée avec les jambes croisées et de prendre une potion composée de vin blanc doux pur et de résine concassée dans du miel. Du reste on la traite comme une femme en couche, suivant ce qui a été dit ».

Puis au paragraphe 2 (*ibid.* 514-515), Hippocrate revient au problème, avec une autre présentation :

« Quand, chez une femme en couche, l'enfant se présente de côté, cela arrive quand il se tourne ; le cordon s'enroule autour du cou et gêne l'issue du fœtus, qui jette sa tête contre la hanche ; et, en général, le bras vient au dehors. La main qui sort, l'enfant étant déjà mort, est un signe de cette mort. Au contraire, quand la main ne sort pas, en général, l'enfant est vivant ; cependant il y a du danger dans ce cas aussi ».

Enfin *De la superfétation*, 7 (L. VIII 480-481) indique :

« Si le fœtus mort reste au dedans et ne peut sortir naturellement ni de soi-même ni par les médicaments, oindre la main avec du cérat aussi onctueux que possible, l'introduire dans la matrice, et séparer les épaules du cou en appuyant avec le pouce. Le pouce est, pour ce besoin, armé d'un ferrement. L'amputation faite, on extrait les bras. Puis, rentrant, on fend le ventre et, l'ayant fendu, on retire doucement les entrailles. Cela fait, on broie les côtes, afin que le petit corps, s'affaissant, devienne plus maniable et sorte plus facilement, en raison de cette diminution de volume ».

• Celse

Après l'époque hippocratique, la pratique de l'embryotomie a bénéficié des progrès considérables de l'anatomie alexandrine, autour d'Hérophile[11] et d'Erasistrate. Rappelons encore Tertullien affirmant que l'âme est présente dans le nouvel humain dès la conception et prenant violemment à parti un

---

[11] Hérophile aurait découpé des hommes vivants et pratiqué quelque 600 vivisections.

lointain disciple de ce dernier, l'érasistratéen Hikésius, installé à Smyrne au Ier siècle av. J.-C. C'est à ses yeux un véritable imposteur[12] qui n'hésita pas après Hippocrate, après les maîtres d'Alexandrie, en même temps que son contemporain Asclépiade, avant Soranos, pourtant *mitior*, plus doux (parce que, méthodique, il était supposé hostile à l'anatomie et à la chirurgie), à déchirer en lambeaux un être vivant pour éviter d'en faire un matricide. Mais de ce médecin, reconnu par Pline comme d'une grande autorité professionnelle[13], connu, par des fragments recueillis par Athénée, comme diététicien et, grâce à une célèbre recette, comme pharmacologue, nous ne savons rien d'autre de ses sanglantes activités obstétricales. Il se peut toutefois qu'il soit le chaînon manquant qui expliquerait les étonnantes ressemblances entre Celse et Soranos.

Celse dans les livres médicaux de son encyclopédie a recueilli une grande part de ce savoir alexandrin, et se montre riche et précis, bien que dans l'état actuel de nos connaissances il soit impossible de comprendre d'où l'encyclopédiste latin a tiré son savoir. Tout porte à croire qu'il n'a pas pratiqué lui-même[14], en outre Celse n'a pas eu de lecteurs parmi les médecins ; et c'est la tradition soranienne que nous lirons un peu plus loin qui s'est imposée.

Dans l'un des livres consacré à la chirurgie[15], le livre VII, on peut ainsi lire au § 29 :

> « Quand une femme a conçu, si le fœtus vient à mourir alors qu'il est presque à terme et ne sort pas de lui-même, il faut en venir à l'opération, qui est une des plus difficiles, car elle demande beaucoup de prudence et de sens de la mesure et comporte un extrême danger. Mais il est aisé de reconnaître en cette occasion, comme en beaucoup d'autres, combien la nature de la matrice est admirable.
>
> Il faut commencer par faire coucher la femme sur le dos, en travers sur un lit, les cuisses relevées contre les flancs. Grâce à cette position le bas-ventre se trouve bien en face du chirurgien, et l'enfant est poussé vers l'orifice de la matrice.
>
> Lorsque le fœtus est mort, l'orifice se contracte mais s'entrouvre un peu (texte corrompu). Le médecin doit profiter de l'occasion pour introduire d'abord dans la matrice l'index de sa main au préalable enduite d'huile, et l'y laisser jusqu'à ce que l'orifice s'ouvre de nouveau, y introduire ensuite un au-

---

[12] Cf. 25, 2 : *et naturae et artis suae praevaricator.*

[13] XXVII, 31 : *non parvae auctoritatis medicum.*

[14] Cf. Chr. Schultze, *Aulus Cornelius Celsus. Arzt oder Laie ? Autor, Konzept und Adressaten der 'De medicina libri octo'*, Trier, 1999.

[15] I. Mazzini, Il linguaggio della ginecologia latina antica : lessico e fraseologia, in S. Boscherini (éd.), *Studi di lessicologia medica antica*, Bologna, 1993, 46-91. Celso nella storia della chirurgia greco-romana, in G. Sabbah, Ph. Mudry (éds), *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Saint-Etienne, 1994, 135-166. Et : Embriulcia ed embriotomia : evoluzione e diffusione di due interventi ginecologici atroci nel mondo antico, in M. Vegetti, S. Gastaldi (éds), *Studi di storia della medicina antica e medievale in memoria di Paola Manuli*, Firenze, 1996, 21-33.

tre doigt, et, dans les mêmes occasions, insinuer les autres, jusqu'à ce que toute la main soit entrée.

La grandeur de la matrice, la force des attaches de celle-ci, l'habitude de tout le corps et la force de caractère de la femme y contribuent beaucoup, surtout qu'on est parfois obligé d'introduire les deux mains. Il importe au succès de la manœuvre de tenir aussi chauds que possible le bas-ventre et les extrémités et d'agir sans retard, avant qu'il y ait inflammation de la matrice.

Car si le ventre est déjà tuméfié, on a une peine extrême à insinuer la main dans la matrice et à faire sortir l'enfant. Et il survient souvent de mortelles contractions nerveuses, accompagnées de vomissements et de tremblements.

Dès que la main s'est portée sur le corps de l'enfant mort, on sent tout de suite comment il est tourné. Car il présente la tête ou les pieds, ou il est placé en travers, mais presque toujours de telle façon qu'une de ses mains ou un de ses pieds est à portée de la main. Le but du médecin est de diriger l'enfant avec la main, de manière qu'il présente la tête ou même les pieds s'il se trouve tourné autrement.

S'il n'y a pas d'autre solution, le médecin saisit la main ou le pied et redresse le corps. En effet si la main est saisie, le corps se tourne vers la tête ; si c'est le pied, le corps se tourne vers les pieds. Et alors, si la tête est à proximité, il faut enfoncer dans l'œil, dans l'oreille ou dans la bouche ou quelquefois même dans le front, un crochet qui soit lisse de tous côtés et ait le bec court : le médecin tire ensuite le crochet à lui et fait sortir l'enfant.

Il a soin toutefois de ne pas tenter l'extraction n'importe quand ; car s'il le fait lorsque l'orifice de la matrice est fermé, comme celui-ci ne peut alors donner passage à l'enfant, le crochet, arraché violemment de son corps, vient frapper de sa pointe l'orifice de la matrice, ce qui occasionne des convulsions et met la femme en grand danger de perdre la vie.

Le médecin doit donc ne rien faire lorsque l'orifice de la matrice se resserre ; ce n'est que lorsqu'il se dilate qu'il doit tirer doucement et arracher ainsi l'enfant peu à peu, à ces moments-là.

Il tire le crochet de la main droite tandis que la gauche qui est dans la matrice tire et en même temps dirige le fœtus. Il arrive quelquefois que le corps de l'enfant soit rempli de liquide et qu'il en sorte une sanie d'odeur fétide. S'il en est ainsi, le médecin doit de l'index percer le corps pour évacuer les humeurs et, ce faisant, en diminuer le volume ; il doit ensuite le prendre doucement avec ses mains, car le crochet que l'on enfonce dans le corps fragile glisse facilement, et nous avons déjà dit combien cela était dangereux.

Lorsque l'enfant a subi une version et présente les pieds, il n'est pas difficile de l'extraire : en le saisissant par les pieds avec les mains, on l'extrait aisément.

Mais si l'enfant est en position transverse et s'il n'est pas possible de le redresser, il faut enfoncer le crochet dans l'aisselle et tirer peu à peu le fœtus. Le cou se replie alors ordinairement et la tête se reporte en arrière dans la direction du reste du corps.

Dans ce cas la solution est de couper le cou pour pouvoir extraire séparément l'un après l'autre la tête et le corps. On se sert, pour cela, d'un crochet semblable au premier, sauf que sa pointe est tranchante en dedans. On doit faire comme suit : tirer la tête la première, et le reste du corps après. Car si on commence par extraire la partie la plus grande, la tête tombe dans le fond de la

matrice, d'où on ne peut la retirer qu'avec le plus grand danger. Lorsque cet accident arrive néanmoins, on étend sur le ventre de la femme un linge plié en deux : un homme vigoureux et qui a une certaine habitude se place à sa gauche, lui applique les deux mains sur le bas-ventre et les appuie l'une sur l'autre : ce faisant, il pousse vers l'orifice de la matrice la tête que le médecin extrait avec le crochet, ainsi que nous l'avons dit plus haut (texte corrompu).

Mais si l'enfant ne présente qu'un pied tandis que l'autre est replié avec le reste du corps, il faut couper petit à petit tout ce qui sort de la matrice ; si les fesses de l'enfant se présentent à l'orifice, il faut les repousser en dedans, attraper l'autre pied et extraire l'enfant par cette partie.

Quelquefois la sortie du fœtus connaît encore d'autres difficultés, qui ne permettent pas de l'extraire en entier mais par parties après découpage.

Toutes les fois qu'on a fait l'extraction d'un fœtus, il faut donner celui-ci à un aide, qui le tient sur ses mains à plat, tandis que le médecin de la main gauche tire doucement le cordon ombilical en évitant de le rompre ; de la main droite il le suit jusqu'à ce qu'on appelle les secondines (qui, à l'intérieur, servaient d'enveloppe au fœtus). Il porte ensuite la main sur celles-ci, détache de la matrice tous les vaisseaux et toutes les membranes et en fait l'extraction de la même façon, ainsi que des caillots de sang qui pourraient y rester.

Alors on rapproche l'une de l'autre les cuisses de la femme et on l'installe dans une chambre où règne une chaleur modérée et où il n'entre point de courant d'air. On lui applique sur le bas-ventre de la laine grasse, trempée dans du vinaigre et de l'huile rosat. Le reste du traitement est comme celui des inflammations et des blessures aux parties nerveuses. »

• Soranos d'Ephèse

Le grand maître de la gynécologie antique est ce médecin *mitior*, Soranos d'Ephèse, qui travaille à Rome sous Trajan et Hadrien et qui fut plusieurs fois adapté en latin à la fin de l'Antiquité et au Moyen Age[16]. Nous ferons donc suivre son texte[17] de ceux de Caelius Aurelianus et de Mustion.

« Il se peut que le fœtus n'obéisse pas aux tractions manuelles[18] à cause de sa taille, ou parce qu'il est mort, ou encore parce qu'un enclavement, de quelque nature qu'il soit, s'est manifesté : il faut alors recourir aux moyens plus énergiques, extraction aux crochets et embryotomie. En effet, même si ce type de moyen détruit l'enfant, il est nécessaire de sauver la vie de l'accouchée. On la préviendra donc du danger latent que constituent les fièvres qui surviennent et les réactions nerveuses par sympathie, parfois la violente inflammation ; on laissera entendre que, surtout, la gangrène laisse peu d'espoirs, elle qui provoque affaiblissement, sueurs profuses, frissons, exténuation du pouls, fièvre aiguë, délire, convulsions. Ce n'est d'ailleurs pas une raison pour refuser assistance...

---

16 A. E. Hanson, M. Green, Soranus of Ephesus : Methodicorum princeps, *ANRW* 37, 2 (1994), 968-1075.

17 *Traité des maladies des femmes de Soranos d'Ephèse, IV*, Paris, 2000.

18 Notamment pas à la version qui a rendu Soranos célèbre, pour laquelle cf. E. Kind, Zu Sorans Repositionstechnik des vorgefallenen Fusses, *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 32 (1940), 333-336.

Il faut donc placer la parturiente[19] en position déclive[20] sur un lit dont le couchage soit assez résistant pour que les fesses ne puissent se dérober en le creusant ; les cuisses de la patiente seront écartées et ses pieds ramenés vers le ventre ; elle prendra appui avec les pieds sur le bois de lit. De plus, des aides maintiendront son corps de part et d'autre[21] ; s'il ne s'en trouve point sur place, on attachera son torse au lit avec des sangles, de manière que le corps de la patiente, en obéissant aux efforts de traction exercés sur le fœtus, n'enlève pas de leur force aux tractions.

Le médecin s'assoira en face, assez bas, pour que ses mains soient au niveau des pieds de la patiente ; faisant écarter les lèvres de la vulve par des assistants placés de chaque côté, il introduira sa main gauche, cette fois encore (car elle est plus douce que la droite et plus aisée à introduire comme il convient) ; les bouts des doigts seront joints, de manière que la main aille s'amincissant, et graissés : ceci du moins si l'orifice de la matrice est dilaté ; s'il n'en est rien, il le fera d'abord se détendre par des pressions de doigts et des instillations continues d'huile. Ensuite il tentera de redresser, si c'est possible, ce qui est dévié, et cherchera un endroit où insérer le crochet de façon qu'il ne puisse se détacher facilement.

Les endroits favorables à l'insertion, dans une présentation céphalique, sont : les yeux, la nuque, la zone palatine de la bouche, les clavicules et la région sous-costale ; mais en aucun cas ce ne doit être les aisselles, car si les bras du fœtus s'écartent du corps au cours des tractions, son encombrement augmente jusqu'à provoquer un enclavement. Il ne peut s'agir non plus des conduits auriculaires[22], qui reçoivent malaisément les crochets en raison de leur forme contournée, et sont trop étroits. En cas de présentation par les pieds, les endroits favorables sont les os au-dessus du pubis, les espaces intercostaux et l'acromion.

Lorsqu'on ne peut trouver aucun des endroits sus indiqués, on pratique au couteau chirurgical[23] une incision pour y insérer le crochet. Après avoir réchauffé le crochet à l'huile, on le prend dans la main droite, et, couvrant des doigts de la main gauche sa partie courbe, on l'introduit doucement et on le pique jusqu'à complète pénétration à l'un des endroits que nous avons cités. Il faut en enfoncer un second opposé au premier de façon à obtenir une traction

---

19 On remarquera qu'il n'est pas question de précautions psychologiques, alors qu'Hippocrate pensait au moins à couvrir la tête de la malheureuse pour qu'elle ne voie pas (*De l'excision du fœtus*, 1 = Littré VIII 512-513) ; ni non plus de préparation médicamenteuse, ce que pratique Aetius, bien modestement, avec du vin (16, 23 = Zervos 30, 25 à 31, 2). Pour une mise au point récente, cf. Mazzini 1993, 1994 et 1996 (*supra* n. 15). Quant à l'archéologie, on verra pour les crochets, S. Zimmermann et E. Künzl, Die Antiken der Sammlung Meyer Steineg in Iena, I, *Jahrbuch des römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz* 38 (1991), n° 30, pl. 46 (cf. catalogue Meyer-Steineg, Ingolstadt, 1991) ; pour l'embryoclaste ou cranioclaste, *ibid.* n° 29, pl. 45 (et catalogue), ainsi que E. Künzl, Forschungsbericht zu den antiken medizinischen Instrumenten, in *ANRW*, 37, 3 (1996), 2434-2639, spéc. 2630 (pl.) et 2631, qui comporte une bibliographie très complète.

20 Cette position, commode également pour le médecin qui n'est pas gêné, est celle que fait prendre aussi Hippocrate avant une version (*Maladies des femmes*, 69 = Littré VIII 146-147) : « ... faire coucher la femme sur le dos, mettre (...) quelque chose sous les pieds du lit, de manière que ceux du côté des pieds soient beaucoup plus élevés. Les hanches seront plus hautes que la tête ».

21 Le maintien du passage n'est pas possible car il s'agit d'une dittographie. Rose a proposé de corriger, mais sa correction ne se justifie pas.

22 Celse ne les excluait pas, VII, 29, 4 (*uel oculo uel auri vel ori, interdum etiam fronti...*) ; Aetius les exclura et proposera yeux, bouche et menton (16, 23 = Zervos, p. 31, l. 15-17).

23 Voir J. S. Milne, *Surgical Instruments in Greek and Roman Times*, Oxford, 1907, 38.

équilibrée qui ne se produise pas d'un seul côté, ce qui ferait dévier une partie du fœtus et occasionnerait un enclavement. Ensuite, on donnera les crochets à tenir à un aide expérimenté, en lui demandant d'exercer doucement des tractions sur le fœtus par leur intermédiaire, sans le déchirer, ni au contraire relâcher son effort – car, si on le relâche, la partie émergente remonte dans la matrice – ; lorsqu'il sera nécessaire d'interrompre la traction, il veillera à conserver aux crochets la tension qu'ils avaient auparavant ; il ne se contentera pas de tirer en ligne droite, mais infléchira son effort vers les côtés, comme on le fait en extrayant des dents[24] : ainsi l'effet de levier modifie la position du fœtus, qui élargit les voies naturelles et pourra finalement être extrait avec facilité. Adroitement secondé de la sorte, le médecin introduira l'index entre l'orifice utérin et le corps du fœtus que celui-ci enserre, et le promènera circulairement, comme détachant l'anneau de chair et redressant ce qui déviait d'un côté ou de l'autre ; il humectera la région d'huile ou de l'une des décoctions lubrifiantes déjà indiquées. Si le fœtus cependant ne cède pas tout de suite à la traction des crochets et ne se laisse pas expulser d'un coup, mais obéit petit à petit, en proportion des tractions, il faudra que le médecin fiche rapidement le premier crochet dans un endroit du corps plus éloigné, puis le second, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le corps entier du fœtus soit passé. Il agira de même dans le cas d'une présentation par les pieds.

Parfois, le fœtus a sorti un bras, impossible à ramener vers l'intérieur, en raison d'un enclavement considérable ou parce que ce fœtus est d'ores et déjà mort, – ce que nous déduisons de l'absence de coloration, de chaleur et de pulsation dans ce bras qui est au contraire livide, froid, et où le sang ne bat plus –, dans ce cas, il faut entourer le bras d'un chiffon pour éviter qu'il échappe en glissant : on le tirera quelque peu, en le maintenant pour que soit plus visible le haut du membre, et on le coupera à la hauteur de l'articulation de l'épaule. Même conduite à tenir lorsqu'il s'agit de la procidence d'une jambe. Ensuite on retournera manuellement le reste du corps et on pratiquera l'extraction en insérant les crochets. Si les deux bras sortent sans qu'on puisse les ramener vers l'arrière ou les mobiliser par des tractions[25], on agira comme pour le cas d'un seul bras et on supprimera les deux en les sectionnant au niveau de l'acromion. Si c'est le volume excessif de la tête qui provoque l'enclavement, on fera usage de l'embryotome[26] ou d'un scalpel à exciser les polypes[27] proté-

24 Ce qu'on appelle « mouvements d'asynclitisme ».

25 *Parakrouesthai* (l. 33 du grec) est une correction de Rose pour *parakouesthai* de P, qui ne convient pas pour le sens. Ce serait le seul exemple de ce composé passif chez Soranos, ce qui ne signifie pas qu'on doive refuser la correction – élégante –, les exemples d'hapax d'emploi ne manquant pas dans notre texte. Il faut cependant regretter que le sens du verbe proposé ne soit pas plus clair : *krouein*, c'est « frapper, heurter » (y compris les cordes d'une harpe), mais les composés de ce simple ont évolué, sous l'influence de la charge sémantique du préverbe, vers des valeurs figurées ou techniques ; ainsi *parakrouesthai*, au moyen, est surtout utilisé pour évoquer la fraude ou la tricherie ; au passif, il vaut souvent « avoir l'esprit dérangé » (comme d'autres composés avec *para-*, par exemple *parakoptein*, en II 27, l. 27). L'idée de « frapper » dans cette sphère sémantique de la fraude ou du dérangement cérébral se retrouve en français familier dans des locutions comme « être tapé » ou « toqué ». On peut évidemment tenter une explication, dans notre texte, par le biais de « être violemment tiré de côté » et, aidé par le contexte, traduire par « désarticuler, déboîter, luxer », bien qu'il existe chez notre auteur d'autres verbes pour exprimer ces manœuvres. Nous nous sommes contentés du verbe « mobiliser », que connaît le vocabulaire médical actuel.

26 Cf. Milne (*supra* n. 23) ; repr. Ares, Chicago, 1976, 43. On connaît l'instrumentation hippocratique essentiellement grâce au chapitre 70 des *Maladies des femmes* (Littré VIII 146-149) : avec le couteau

gé entre l'index et le médius lors de l'introduction. Dans le cas d'un fœtus hydrocéphale, on lui incisera la tête afin que l'évacuation des liquides entraîne l'affaissement de sa masse. Si la tête est normale mais grosse, on l'écrasera à la main – car elle cède aisément dans des corps encore tendres – ; sinon, on incisera le petit crâne avec un scalpel, soit à l'emplacement de la fontanelle bregmatique, soit, en cas d'impossibilité, à un endroit quelconque : une fois la substance cérébrale évacuée, le crâne se réduit ; on écartera les lèvres de l'incision et on réséquera les os par fragmentation avec un davier[28] ou une pince à esquilles[29]. Si le volume de l'ensemble du corps l'empêche d'obéir même aux tractions ainsi exercées, parce que ses deux épaules butent sur les côtés de la matrice[30], il faut plonger profondément le scalpel dans la gorge du fœtus, car une fois vidé de son sang, le corps s'amenuise. Après quoi, on détache la tête entière, on incise les espaces intercostaux et le poumon : ce dernier, en effet, souvent rempli d'humeurs, accroissait lui aussi le volume du thorax[31].

Il faut aussi libérer les éléments de la poitrine soudés l'un à l'autre, en arrachant avec les doigts les clavicules du sternum ou, si elles ne cèdent pas, en le brisant : en effet la cage thoracique s'affaisse quand elle n'est plus maintenue par ce qu'on appelle les clavicules. Au cas où, même ainsi, le corps n'obéirait pas aux tractions, il faut lui perforer l'abdomen comme s'il était hydropique : une fois le liquide évacué, la masse du corps s'affaisse et s'amenuise.

Les entrailles occasionnent pourtant parfois quelque gonflement au ventre : on commencera par les enlever elles aussi, en même temps que le reste des viscères environnants ; après quoi on extraira le corps en bloc. "On fera de même en cas de présentation par les pieds[32]. Si par ailleurs les bras sont relevés, on les amputera ; ici aussi on écrasera la tête si elle est trop volumineuse : l'opération est plus délicate dans cette position, car la tête est haute et peu accessible ; on prendra donc les jambes de la main droite et on les tirera, tandis que de la main gauche on redressera la tête à l'intérieur de la matrice, car, lorsqu'elle est renversée vers l'arrière[33] contre l'isthme utérin, elle se détache fréquemment. Mais c'est peine perdue que d'aller imaginer que la main gauche est spécialement adaptée au travail d'extraction, sous prétexte que c'est d'elle qu'on se sert pour extraire de leur trou les serpents[34] : les deux affirmations sont en effet erronées ; c'est bel et bien pour l'introduction que la main gauche est commode, comme nous l'avons montré plus haut.

En ce qui concerne les fœtus transverses ou pliés en deux qu'on n'a pas redressés, il faut tailler dans ce qui se présente, tantôt dans le ventre, tantôt dans

---

chirurgical en particulier, le cranioclaste, broyeur (Milne, *ibid.*, 155), la cuiller à os, le crochet pour tirer et notamment le crochet à embryon.

27 *Cf.* Milne (*supra* n. 23), 39.

28 *Cf.* Milne (*supra* n. 23), 136.

29 *Cf.* Milne (*supra* n. 23), 135.

30 En fait, ce n'est pas l'utérus qui gêne le passage des épaules, mais l'anneau osseux inextensible du bassin.

31 L'éviscération d'un poumon sain de nouveau-né, qui ne pèse que quelques dizaines de grammes, ne servirait à rien ; ce qui est ici décrit est vraisemblablement un anasarque avec hydrothorax et ascite.

32 C'est-à-dire de siège complet.

33 Selon le terme technique, « défléchie ».

34 On trouve aussi cette bizarre histoire chez Pline, *Hist. Nat.*, XXVIII, 33 : *serpentis aegre praeterquam laeua manu extrahi.*

les aisselles, les espaces intercostaux ou la région lombaire au niveau des flancs. S'il s'agit d'un fœtus mort et de très grande taille, il est dangereux de le morceler entièrement à l'intérieur de la matrice : mieux vaut couper chaque fragment à mesure qu'il se présente. Dans les cas de ce genre, les amputations se font au niveau des articulations, car, à leurs extrémités, les os se détachent facilement de leurs jointures. Il faut rassembler les morceaux extraits et vérifier que rien n'est oublié : souvent si ce sont des personnes inexpérimentées qui font les tractions sur les jambes, la tête est arrachée et il est difficile de s'en saisir parce qu'elle a une forme arrondie et qu'elle s'échappe en remontant dans la cavité utérine. En pareil cas, Sostratos[35] agit comme pour les calculs vésicaux : il introduit un doigt de la main gauche dans l'anus[36] de la patiente et, de la main droite, il presse le bas-ventre en essayant de faire descendre la tête du fœtus ; mais il ne se rend pas compte que le doigt introduit dans le rectum ne peut atteindre la tête. La vessie, elle, est accessible, mais la matrice est beaucoup plus éloignée comme il a été montré plus haut[37]. Aussi faut-il introduire la main dans la matrice, arriver au contact de la tête, puis la faire avancer en roulant jusqu'au col de la matrice, enfin l'extraire après y avoir fixé un crochet. Si l'orifice est fermé, on agira comme nous enseignerons de le faire à propos de l'arrière-faix.

Après l'extraction aux crochets et l'embryotomie, comme les régions intéressées sont déjà enflammées par des lésions consécutives aux manœuvres, il faut les relâcher et les soulager au moyen d'embrocations. S'il se produit une hémorragie, on la combattra avec les moyens appropriés. Prescrire aussi les remèdes propres à hâter la délivrance[38], comme l'ont fait, entre autres, les disciples d'Hippocrate[39], c'est agir à la légère : ni les feuilles de laurier[40] sèches dans de l'eau chaude, ni le dictame[41] ou l'aurone[42], la résine de cèdre et l'anis dans du vin doux et de l'huile vieillie, ni le fruit du concombre sauvage[43] amalgamé à un cérat de dattes et attaché sur les reins n'amènent une délivrance rapide, tandis que les remèdes indiqués plus haut, en jugulant l'état pathologique, viennent aussi à bout de ses effets néfastes. »

---

35 Pour Sostratos, naturaliste et chirurgien d'Alexandrie, *cf.* Celse préface du livre VII : *Gorgias quoque et Sostratus et Heron et Apollonii duo et Hamonius Alexandrini ...*

36 *Cf.* pour ce geste Celse, VII, 26, 2 E (deux doigts, *indicem et medium*) et Paul d'Egine, VI, 60.

37 *Cf.* les chapitres anatomiques du livre I.

38 On parle toujours d'« ocytociques » aujourd'hui. Pour les Grecs l'ocytocique par excellence est justement le dictame, qui porte, parmi de nombreux noms, celui d'ὠκυτόκος - *ocitocus* selon le pseudo-Apulée (62, 19).

39 *Cf.* Hippocrate lui-même, *Des maladies des femmes*, I, 77 = Littré VIII 170-173 : « préparations pour accélérer l'accouchement quand il est difficile ».

40 Pourtant c'est aussi l'opinion de Dioscoride ; cf. J. M. Riddle, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin, 1985, 118.

41 Le dictame porte chez Soranos le nom de *diktamnon*, d'après celui de son lieu d'origine, le mont Diktè en Crête ; mais il peut aussi porter des noms qui évoquent ses fonctions obstétricales : *okitocus* selon le pseudo-Apulée (62, 19) et *ekbolion* selon le même pseudo-Apulée et le pseudo-Dioscoride 3, 32. Cf. Fr. Gaide, Les noms des « plantes des femmes » dans les textes médicaux latins, lexicologie et ethnologie, in *Actes de la table ronde du VIIème colloque international de linguistique latine (Jérusalem, avril 1993)*, Paris, 1996 (PUPS, coll. Lingua Latina, 3), 85-95.

42 Vraisemblablement une armoise, autre « plante des femmes ».

43 *Cf.* Riddle (*supra* n. 40), 147 : un vin préparé avec ellébore blanc, scammonée et concombre sauvage était appelé « vin abortif ».

• Caelius Aurelianus

Au Ve siècle de notre ère Caelius Aurelianus fait une première adaptation latine de Soranos. Son chapitre II 92 est intitulé *De fetu extrahendo vel decidendo, quod Greci embriulciam vocant.* En voici la traduction :

> « Nous exposons maintenant la façon d'extraire ou de découper le fétus. En effet nous disons que, si celui-ci se trouve détruit avant son entrée dans la vie, il n'en est pas moins nécessaire de sauver la femme qui va accoucher. Enfin nous disons qu'un danger pèse sur elle, des fièvres finissant par se déclarer, avec souffrance nerveuse associée et parfois gonflement extrême, si bien qu'il se produit une gangrène, et que, pour cette raison, l'espoir de survie est très faible : le corps est relâché avec des défaillances qui aboutissent à des sueurs et un engourdissement froid, le pouls est ténu ou complètement disparu, avec fièvres aiguës, aliénation mentale, raptus des membres et irritation des nerfs, mais nous affirmons cependant qu'il ne faut pas renoncer à l'adoucissement que peut apporter le traitement.
>
> 93. Donc la femme qui souffre doit tout de suite être installée sur le dos, pour que le bas de son corps (lequel est en pente vers le bas) se trouve en fait plus haut grâce à des coussins plus hauts ; le lit est bien solide, le matelas résistant, pour éviter qu'ils fassent obstacle à l'acte médical en cédant du fait de la mollesse aux fesses qui s'y appuient. Alors, cuisses écartées et pliées vers le haut en direction de la région ombilicale, les pieds devront être placés contre le bois du lit, chacun de son côté, solidement ; le corps de la femme doit être tenu par des assistants debout de chaque côté, ou bien que le thorax de la femme en travail soit attaché au lit par un réseau de liens, pour que lors de l'extraction du fœtus le corps de la femme en travail n'aille suivre aussi, affaiblissant ainsi les efforts du médecin qui s'en occupe.
>
> Que le médecin traitant s'assoie un peu plus bas, pour que ses mains à lui soient au niveau des pieds de la patiente. Alors, les parties du sinus féminin sont écartées dans les deux directions par les assistants, et sa main droite doit se glisser dedans. En effet dans cette manœuvre il faut préférer la main droite pour la facilité et l'adéquation du geste. Le bout des doigts se forme donc en cône, et ayant pénétré l'orifice de la matrice, il faut chercher le point qui convienne le mieux pour fixer l'instrument dit *embriulcus*, point d'où il ne risque pas de glisser facilement une fois fixé. 94. Enfin si le fœtus est descendu avec présentation de la tête, nous disons que les lieux du corps qui conviennent à la pénétration (du crochet) sont : l'occiput, les yeux, la bouche. S'il présente le flanc, il vaut mieux fixer l'*embriulcus* dans la gorge ou entre les côtes. S'il est descendu en présentation des pieds, les endroits qui conviendront le mieux à la pénétration de l'instrument seront sous le pubis ou entre les flancs ou entre les clavicules. Mais quand on ne peut trouver aucun des lieux énumérés ci-dessus, le lieu qui convient à la pénétration (texte perdu). Alors on réchauffe l'*embriulcus*, on le prend de la main gauche, et on doit le faire pénétrer petit à petit dans l'orifice de la matrice, avec un mouvement de rotation, couvert par les doigts de la main gauche, et le fixer dans l'un des lieux ci-dessus cités.
>
> Alors le médecin traitant ayant sorti la main passe l'*embriulcus* à un assistant. De la même manière, il en fait pénétrer un autre et le fixe à un autre endroit et de la même façon le confie à un assistant.

Mais il faut que les crochets soient fixés de la même façon, de telle sorte que, quand le médecin aura commencé à faire des efforts, il puisse amener avec la même force. L'assistant, obéissant aux ordres du médecin traitant, doit petit à petit faire sortir le fœtus ; il ne doit pas agir avec des efforts irréguliers ou continus, et il ne doit pas se départir d'une douceur qui facilite les choses.

En effet repart en arrière toute partie des 'membres' qui a été tirée si elle est relâchée par abandon de la tension ; et ceci enlève le bénéfice du mouvement de sortie obtenu auparavant, en le diminuant, en le faisant revenir à ce qu'il avait été.

95. Mais s'il se trouve qu'il ne s'est produit aucune obstruction, le médecin traitant, ayant fait pénétrer son index et bloquant le corps de l'enfant, doit d'un mouvement circulaire ouvrir l'orifice de la matrice pour relâcher le resserrement, et corriger là tout ce qui doit l'être, trempant bien souvent les parties sexuelles d'huile chaude et de sucs. Lorsque l'enfant a suivi comme il faut et est un peu sorti, alors qu'il fixe à nouveau l'*embriulcus* un peu plus haut et fasse aussi longtemps qu'il le faut pour que tout le corps de l'enfant vienne dehors. »

• Mustion

Mustion donne de l'ouvrage de Soranos une version plus récente et nettement simplifiée en général[44], pourtant il accorde de longues pages à la façon de pratiquer l'embryoulcie dans son livre II[45], ce qui semble bien indiquer que la pratique n'était pas en train de se perdre :

(26.61) « Si l'enfant ne peut absolument pas être extrait à mains nues, qu'il oppose une résistance à cause de la grande taille de son corps ou du fait qu'il est mort ou parce qu'il est enfermé à cause du resserrement extrême (= des voies génitales de la mère), si bien qu'il ne peut être extrait dans son intégralité, alors que faire ?

Il faut recourir à l'extraction au crochet, ou même à l'embryotomie. Si le fruit est mort, il nous faut porter secours à la malheureuse parturiente, avant l'apparition des dangers cités ci-dessus, mais particulièrement lorsqu'on retrouve chez elle des symptômes de danger.

(26 a) Mais quels sont les symptômes de danger ?

Ceux qui peuvent nous épouvanter, au point de pronostiquer le danger sont : s'il y a de la fièvre, particulièrement une fièvre élevée ; si l'ensemble des nerfs souffre, s'il y a une inflammation telle qu'elle fait croire à l'installation prochaine de la gangrène en ce lieu, si la femme transpire abondamment, si le pouls est petit ou tel qu'on ne le sent pas du tout, et s'il s'en suit du délire.

(27) De quelle façon faut-il donc appliquer le crochet ? Il faut installer la parturiente sur le dos sur un matelas dur ; une fois qu'elle a les jambes pliées et écartées, tu caleras ses pieds contre le bois du lit, tu la feras tenir étroitement aux épaules par des assistants, ou alors tu attacheras la femme à la tête du lit, avec une bande, pour qu'elle ne puisse pas se tourner.

---

[44] Manuscrit illustré, pour lequel cf. Chr. Bonnet-Cadilhac, Présentations fœtales d'après le manuscrit de Moschion, *Dossiers histoire et archéologie* 123 (1988), 267-291.

[45] Les chiffres entre () indiquent les chapitres et les paragraphes.

Le médecin qui pratiquera l'opération doit s'asseoir de face, mais un peu plus bas ; prendre le crochet en sa partie courbe, et après l'avoir attiédi, et en le cachant dans ses doigts, introduire doucement la main gauche, les doigts oints d'huile et rassemblés tous ensemble autour de la courbure du crochet à l'intérieur de l'orifice de la matrice, chercher le lieu qui convient, et l'enfoncer dans le lieu qui convient le mieux.

(62) En effet s'il y a présentation de la tête, le lieu qui conviendra le mieux sera les yeux, l'occiput et la bouche ; s'il y a, au contraire, présentation transverse, le crochet se fixe mieux aux clavicules et entre les côtes.

S'il y a présentation des pieds, qu'on fixe le crochet au pubis. Mais si l'on ne peut trouver aucun des lieux précités, qu'on le fixe en l'un quelconque des points atteints ou solides, et puis que le médecin retire sa main et confie le crochet à un assistant.

Que de la même façon un autre crochet soit introduit et fixé en une autre partie du corps, puis confié aussi à un assistant.

Toutefois ce crochet doit être fixé symétriquement (du premier) pour que, au moment où l'on commencera à forcer, il puisse être tiré symétriquement.

On ordonnera donc que l'assistant commence à tire avec délicatesse, dans des conditions telles que, si l'on voit la matrice aller vers le bas, l'assistant lui aussi fasse des efforts (en ce sens), mais toutes les fois que l'utérus remonte, il ne fasse aucun effort de traction.

Quant au médecin, qu'il passe un doigt enduit d'un cérat autour de l'orifice de la matrice, de manière à pouvoir l'élargir, la rendre moins resserrée et à corriger tout ce qui s'y peut corriger, tout en baignant fréquemment les 'parties' avec de l'huile chaude et des sucs (de plantes). Et puis lorsque le bébé a suivi et a été tiré dehors dans une certaine mesure, avec compétence, alors qu'on fixe à nouveau les crochets plus haut dans son corps, et cette manœuvre se répète autant de fois qu'il le faut pour que tout le corps du bébé soit extrait.

(63) Mais si les parties du bébé qui sont sorties ne sauraient recevoir les crochets ni faire sortir ce qui reste du corps, ou s'il y a une partie du corps du bébé qui est trop grosse, ou si le petit est déjà mort sans plus pouvoir ni tourner ni sortir, alors on est bien obligé de recourir à l'embryotomie, afin que le corps du bébé, coupé en morceaux, puisse ainsi être extrait.

(28) Comment on reconnaît que l'enfant est mort.

Du fait que son ventre est devenu froid, que le petit ne bouge plus et n'a plus de pouls dans l'utérus.

(29) Comment il faut découper le bébé mort.

S'il n'est en aucune façon possible de repousser à l'intérieur les parties principales qui sont sorties, elles doivent être coupées d'abord, si possible aux articulations, où cela est plus facile, et ainsi, après l'amputation, ne restent que les os les plus petits.

Ces parties coupées, il faut mettre les crochets comme je l'ai déjà dit, afin que puisse être extrait le reste du corps.

Et puis, si le corps ne peut sortir d'un seul tenant, il faut le couper dans la mesure où il sort de manière à l'extraire tout entier petit à petit. Mais si on ne peut ni opérer de version, ni fixer de crochets, il faut se demander si par hasard ce ne serait pas une hydrocéphalie, c'est-à-dire un cas d'eau dans la peau de la tête : alors il faut commencer par faire un trou dans la tête, à l'occiput, afin que le liquide puisse s'écouler, et les dimensions de la tête diminuer. Mais si la tête

est assez grande en elle-même, on peut l'écraser à la main, car la tête, du fait de la mollesse des os, cède facilement. Si cela n'est pas possible, il faut faire un trou à la tête, au niveau de l'occiput, avec un instrument métallique, pour que, le cerveau sorti, la tête puisse diminuer de volume.

Si le fœtus est en position transverse, mais vivant, avec les bras sur les côtés de la matrice, il faut précisément ficher l'instrument à la gorge, afin que le sang sorte en abondance et que se réduise ainsi le volume du corps. Et c'est pour la même raison que nous ouvrons aussi son ventre, pour que l'humeur puisse sortir en cas d'hydropisie, ou pour pouvoir en extraire les intestins. On coupera aussi les membres supérieurs et inférieurs aux articulations comme il a été dit ci-dessus.

(64) Si, du fait de son poids, la tête se trouve logée tout au fond de l'utérus, alors on doit couper au niveau du cou et amener le corps de la main droite, puis de la main gauche faire rouler la tête vers l'orifice de la matrice ; alors ou bien, si elle est trop grosse, nous l'écrasons et ainsi l'élevons, ou bien la faisons sortir en y fixant les crochets.

Mais si le petit reste en position pliée, quelle que soit la position dans laquelle on le trouve, il faut le faire sortir en le découpant, disposer les parties coupées sur des plateaux et s'assurer de la présence de toutes les parties afin qu'il n'en reste pas à l'intérieur de la matrice qui risque ensuite de mettre la femme en danger.

(30.65) Ce que doit faire la sage-femme à la femme qui subit un tel ébranlement.

En premier lieu il faut baigner les parties féminines à l'aide des sucs déjà proposés et avec de l'huile chaude et appliquer des remèdes qui calment la douleur. Mais s'il se produit un flux de sang très abondant, il faut appliquer les remèdes constrictifs qui conviennent le mieux, qui aient des effets constrictifs et desséchants. »

• Autres textes médicaux

Selon Aetius d'Amide au VI[e] siècle (XVI, 23), la femme est installée en position déclive, jambes relevées, et deux robustes matrones la maintiennent en position. Elle doit être médicamentée avant l'intervention : on lui donnera à manger deux ou trois morceaux de pain trempés dans du vin et, durant l'opération, on baignera son visage au vin. Le médecin, écartant les parties à l'aide de la dioptre ou spéculum, regarde s'il se présente quelque grosseurs ou induration : si oui, on procèdera à leur ablation. Si une membrane obstrue l'orifice de la matrice, on en fera la résection. Si c'est la membrane entourant l'embryon qui fait obstacle, elle sera incisée au scalpel et cette ouverture sera élargie avec les doigts pour préparer un espace suffisant à l'extraction du fœtus. S'il s'agit d'un blocage avec présentation de la tête, on opère une version qui permettra la sortie par les pieds ; si la version n'est pas possible, on plante un crochet dans l'orbite, la bouche ou le menton et on tire, ce premier crochet dans la main droite, tandis qu'en même temps un autre crochet est doucement inséré de la main gauche et fiché au même endroit : ainsi la traction sera égale des deux côtés, et l'on évitera de lâcher l'un ou l'autre instrument. On ne tirera pas seulement en ligne droite, mais aussi en oblique,

et le médecin insinuera sa main enduite d'un produit gras pour contribuer à cette traction. Quand le fœtus est à moitié sorti, on fichera des crochets dans le haut du cops, mais si la tête est trop grosse, par nature ou à cause d'une hydrocéphalie, il faut l'entailler, ce qui la fera diminuer de volume et pourra permettre son extraction. Si cela ne peut pas se faire, il faut la découper et retirer les fragments d'os à la main ou avec une pince spéciale ou un forceps dentaire : alors on pourra extraire le fœtus ou ce qu'il en reste ;

Si au contraire la tête s'est bien positionnée, et que le blocage se fasse au niveau de la poitrine, alors il faut que le couteau l'entaille dans la région claviculaire, pour en évacuer l'humeur, ce qui diminuera le volume thoracique. Si c'est le ventre qui est gonflé, chez un fœtus mort ou hydropique, on ouvrira le ventre pour en extraire les intestins. Si les bras sont en avant, on coupera aux épaules…

Finalement, lorsqu'il a fallu découper complètement le fœtus, alors on le recompose en mettant en place toutes ses parties, en vérifiant que rien ne manque et que rien n'est resté caché et oublié à l'intérieur. Puis on procède à l'extraction des secondines.

Paul d'Egine, au VIIe siècle (VI, 74), ajoute certaines particularités sur la position de la femme, sur les instruments et sur les gestes :

« De l'embryoulcie et de l'embryotomie.

Les soins à donner aux femmes qui ont un accouchement difficile, nous les avons exposés dans notre livre 3. Mais si par ces moyens le travail de l'accouchement ne s'améliore pas, alors nous nous tournons tout naturellement vers la chirurgie, en considérant au préalable si la femme a des chances ou non. Si elle peut être sauvée, alors nous employons la main, sinon nous nous abstenons.

Or, les femmes qui sont dans des conditions critiques tombent dans la léthargie, sont sans forces et difficiles à rappeler à elles-mêmes ; et lorsqu'elles sont ranimées par des cris, après avoir faiblement répondu, elles s'assoupissent à nouveau. Quelques-unes ont même des convulsions, ou ont leur système nerveux agité, ou tombent dans l'abattement ; on sent le pouls fortement gonflé, mais languissant et faible. Celles au contraire qui peuvent être sauvées n'éprouvent rien de semblable.

La femme étant donc couchée sur le dos sur un lit et de plus inclinée, et des femmes ou des aides maintiennent de chaque côté ses jambes relevées ; et s'il ne se trouve pas de femmes présentes, on attache au lit par quelques liens le thorax de la patiente, pour éviter que le corps, obéissant aux efforts de traction, paralyse sa force de tenue. Ensuite on fait écarter les grandes lèvres par une aide, et on dirige vers l'orifice de l'utérus la main gauche rétrécie par une réunion vigoureuse des doigts et enduite d'un corps gras. On dilate cette ouverture et on y répand de l'huile pour la relâcher, puis on cherche l'endroit où l'on devra ficher le crochet à embryon.

Or, les endroits propres à ficher l'instrument, quand il y a présentation de la tête, sont les yeux, l'occiput, le palais de la bouche, le dessous du menton, les clavicules et les parties qui se trouvent sur les côtés et vers les hypochondres ;

quand il y a présentation des pieds, ce sont les os pubiens, les espaces inter-costaux et inter-claviculaires.

Il faut ensuite saisir de la main droite l'embryulque en cachant sa courbure avec les doigts et l'insinuer doucement de la main gauche, puis le ficher dans l'un des lieux précités en poussant jusqu'à ce qu'il rencontre une partie creuse ; un second embryulque sera placé à l'opposé de celui-ci, afin que la traction se fasse de façon équilibrée et sans pencher d'un côté plus que de l'autre. Après cela on doit tirer d'une manière égale non pas seulement en droite ligne, mais aussi d'un côté et de l'autre, comme on fait pour des soins dentaires ; et il ne faut pas relâcher la traction au cours de la manœuvre. On doit aussi introduire l'index, ou même plusieurs doigts enduits d'un corps gras, entre l'orifice de la matrice et le corps qui s'y trouve enserré, et le tourner tout autour comme pour opérer un décollement. Si l'embryon obéit comme de raison, il faudra reporter le premier embryulque plus haut dans le corps et faire ainsi jusqu'à l'extraction complète de l'embryon.

Quand c'est le bras qui se présente et que le resserrement empêche de le repousser, il faut l'envelopper de chiffons pour qu'il ne glisse pas sous la traction, et une fois qu'il est sorti en entier le détacher de l'épaule. On doit faire de même si les deux bras se présentent. On doit faire de même si les jambes se présentent et si le reste du corps ne les suit pas les couper aux aines ; puis on s'applique à retourner le reste du corps.

Lorsque, la tête se trouvant trop grosse, il se produit un enclavement, si l'embryon est hydrocéphale, il faut perforer le crâne avec un spathe à polype, ou avec un poinçon, ou avec un bistouri pointu caché entre les doigts, afin qu'étant vidée elle puisse descendre. Si la tête est naturellement grosse, on ouvre de même le crâne et on le concasse avec les pinces à l'aide desquelles on extrait les dents ou les os ; si les os font saillie, il faut aussi les enlever.

Lorsque la tête est déjà sortie et que c'est le thorax qui se trouve enclavé, on doit ouvrir avec le même instrument les parties voisines des clavicules jusqu'à ce qu'on arrive dans la cavité, afin que, l'humeur étant évacuée, le thorax puisse descendre ; mais s'il ne descend pas encore, il faut rompre et enlever les clavicules elles-mêmes, et alors le thorax sortira.

Lorsque le ventre est ballonné par suite de la mort du fœtus ou parce qu'il est hydropique, on le vide par la même méthode et en même temps les viscères eux-mêmes.

Quant à ceux qui présentent les pieds, on les fait facilement glisser vers l'ouverture de l'utérus, et si le thorax ou le ventre s'enclavent, on les tire à l'aide de chiffons et on évacue les matières qu'ils contiennent par le même mode d'incision.

Mais si, toutes les autres parties étant enlevées, la tête remonte et se trouve retenue, il faut introduire la main gauche et la porter jusqu'au fond de l'utérus si la dilatation du col le permet, puis, après avoir recherché la tête, la faire rouler avec les doigts vers l'orifice de la matrice. Ensuite on fiche un ou deux embryulques, sans employer la force de peur d'enflammer le col de l'utérus, en faisant usage d'injections abondantes et grasses, de bains de sièges, de lotions et de cataplasmes, afin que le col se dilate et qu'on l'enlève comme il a été dit.

Quant aux fœtus qui présentent les flancs, s'ils peuvent être redressés, on se sert des méthodes décrites ; s'ils ne le peuvent pas, on coupe le fœtus lui-même

en dedans de part en part, et on l'extrait par morceaux en faisant bien attention qu'il n'en reste pas à notre insu quelque portion à l'intérieur.

Après l'opération, il faut employer les moyens de traitement usités dans l'inflammation de l'utérus ; et s'il survient une hémorragie, vous connaissez aussi son traitement ».

L'embryotomie chez les penseurs chrétiens autres que Tertullien

• Augustin

Augustin (IVe siècle) admet sans enthousiasme la nécessité de sauver la mère, dans son *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 23 :

> « En effet il semble que ce soit une impudence exagérée que de dire que n'ont pas vécu des produits de l'enfantement qui sont coupés partie par partie et sont extraits des ventres des femmes enceintes précisément dans l'idée d'éviter qu'en restant en place une fois morts ils ne tuent aussi les mères. »

• Saint Macaire l'Ancien

Saint Macaire l'Ancien, au IVe siècle également, n'est pas plus enthousiaste dans un de ses *Sermones* (64, collection B, 14, 8) :

> « S'il arrive que, à cause d'un grand désordre, le petit enfant soit déchiré à l'intérieur, il est nécessaire quant au reste que les médecins qui se sont attelés à son cas se servent d'un couteau et pratiquent sur l'enfant une embryotomie. Quant au reste, il se trouve qu'on va à la mort à partir de la mort... »

• Paul de Mérida

Paul de Mérida au VIe siècle cette fois, entre 530 et 560, semble avoir eu une expérience concrète de ce drame[46]. Dans le volume de la *Patrologie latine* consacrés aux écrivains du VIème et du début du VIIème siècles[47], à l'époque wisigothique, il est raconté qu'à Mérida, un certain Paul, ancien médecin d'origine grecque devenu évêque, refuse longtemps d'exercer son ancien art sur une femme qui n'accouche pas ; puis il cède aux supplications générales, et, pour sauver une vie manifestement condamnée, découpe partie par partie un enfant plein de pus : il ne peut s'agit que d'une embryotomie.

Le titre du chapitre IV est le suivant : le médecin grec Paul devient évêque de Mérida. « Il s'occupe d'une femme dont l'accouchement était difficile ». Et voici l'essentiel du texte :

> « Plusieurs sources rapportent qu'un saint homme du nom de Paul, d'origine grecque, médecin de métier, venant de l'est de l'Empire, arriva à Mérida. Il vé-

---

46 B. Lançon, *Medicina carnalis, medicina spiritualis*, réflexions sur l'absorption de la médecine spirituelle dans l'Antiquité tardive, in J.-N. Corvisier, Chr. Didier, M. Valdher (éds), *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras, 2001, 193-202, spéc. 196-198.

47 *Patrologia latina*, T. 80, ed. J.-P. Migne, Paris, 1863, dont le *De vita patrum emeritensium*. Ici colonne 128-130 : *Paulus medicus natione Graecus fit episcopus Emeritensis : mulerem ex partu laborantem sanat*. Phrase-clef : *in spe Dei mira subtilitate incisionem subtilissimam subtili cum ferramanto fecit, atque ipsum infantulum jam putridum membratim, compendiatim abstraxit*. Notons que de cette ville provient une stèle de médecin-sage-femme, avec une représentation de bébé dans les langes.

cut là un certain temps, estimé pour sa sainteté et ses nombreuses vertus, dépassant tout le monde en humilité et en bonté.

Dieu voulut qu'il obtînt la charge de pontife de cette cité. Il arriva que tomba malade une matrone, épouse d'un très noble citoyen de premier rang de la ville, quelque chose comme des sénateurs ; elle-même était de très illustre souche et de noble race. Cette femme récemment mariée avait conçu ; et le petit enfant était mort dans son ventre ; de nombreux médecins avaient tenté divers moyens, mais aucun remède ne servait à rien, et la femme dans une grave situation critique, était chaque jour plus proche de la mort. Son illustre mari ci-dessus cité, vu qu'il n'avait rien de plus cher que son épouse, à laquelle les liens du mariage l'avaient récemment attaché, méprisant tous les médecins et dans l'espoir de lui rendre la santé, alla trouver le saint homme en question, se jeta à ses pieds et le pria avec des larmes de prier, vu qu'il était le serviteur de Dieu, de prier dans ses prières son maître en faveur de la santé de sa matrone. Ou, en tout cas, puisqu'il était médecin, de ne pas juger indigne de sa main d'accorder à un malade la grâce de lui donner ses soins.

Mais l'homme de Dieu répondit sur le champ en disant : ce que tu me pousses à faire n'est pas permis, à moi qui, vu que je suis le prêtre indigne de dieu, ne puis précisément remplir la tâche que tu dis, pour éviter que par la suite j'apporte des mains souillées aux sacrés autels, et n'encoure pas la colère de la puissance divine.

Et il ajouta : nous irons, dit-il, au nom de Dieu, nous lui rendrons visite et nous lui donnerons des médecins de l'Église, pour qu'ils lui apportent leurs soins, et, dans la mesure de notre science, nous montrerons comment les soins peuvent se donner ; mais, quant à nous, nous ne pouvons absolument pas agir de notre propre main ; le mari qui savait que le traitement d'un autre médecin ne pouvait agir, qui savait aussi que son épouse était désormais proche de la mort, commença avec de grands pleurs, de toutes ses forces, à supplier qu'on n'y envoie pas de médecin mais qu'il y aille lui-même, et qu'il se charge de sa propre main de ce qu'il savait faire. »

On discute et discute ; on prie et on discute encore dans la basilique de Sainte-Eulalie, et le saint finalement se décide : « Il se leva et sans tarder se rendit à la demeure de la femme malade, se hâta promptement, pria, posa au nom de Dieu sa main au-dessus de la patiente. Mettant son espoir en Dieu, avec une extraordinaire précision, il pratiqua une incision très précise avec un instrument précis, et réussit à extraire le tout petit déjà en putréfaction, partie du corps par partie du corps, et aussi vite que possible ; et, avec l'aide de Dieu, il rendit sur le champ à son mari une épouse saine et sauve de presque morte et d'à moitié vive qu'elle était », mais à condition qu'il ne la touche plus ! La prohibition sexuelle semble aller de soi, dès lors que l'acte sexuel perd sa finalité : procréer.

Quelques textes ni juridiques ni médicaux

L'astrologue Vettius Valens, au II[e] siècle de notre ère, envisage toute une série de graves catastrophes (*Anthol.* 3, 1, ed. W. Kroll, Berlin, 1908) : après les violences, les guerres, les pillages, on en arrive aux « outrages,

adultères, enlèvements de biens, désastres, bannissements, aliénation par rapport aux parents, captivité, corruption des femmes, embryotomies »...

Quant au philosophe néo-platonicien qui enseignait à Alexandrie au début du VIe siècle, *Olympiodore*, dans son *Commentaire au Gorgias de Platon* envisage le cas du « médecin (qui) prie que jamais une femme ne soit prise d'une affection grave, mais si celle-ci est prise d'une affection de la matrice pratique sur elle l'embryotomie » (17, 2), et à propos de la vie des infâmes débauchés revient sur ce « médecin qui n'a pas honte de pratiquer l'embryoulcie » (30, 10).

LA PALEOPATHOLOGIE

La paléopathologie, c'est-à-dire la connaissance des maladies du passé par l'examen médical des restes humains, a quelque chose à nous apprendre ici, et c'est que l'embryotomie n'est pas comme la césarienne une simple vue de l'esprit, mais a réellement été pratiquée. Les gestes décrits par le maître d'Ephèse correspondent exactement à ceux que commande l'urgence obstétricale en situation non hospitalière. Et un cas paléopathologique récemment découvert en Angleterre a permis de confirmer les textes point par point. Dans la nécropole de Poundbury dans le Dorset, vers 350 de notre ère, fut inhumé le squelette d'un nouveau-né porteur de mutilations et de fractures. Il s'agissait du produit d'une dystocie ayant rendu nécessaire une embryotomie, avec séparation de la tête et des membres droits supérieur et inférieur, chirurgie au cours de laquelle s'étaient produites deux fractures : humérus et tibia gauches. Il est probable que la mère survécut puisqu'elle n'était pas enterrée avec son malheureux fruit, très gros et grand fœtus à terme, vraisemblablement du sexe féminin. La présentation transverse était du type dit de l'épaule, épaule droite, dos en avant, avec procidence de la jambe et du bras droits. L'extraction d'une présentation de l'épaule négligée est d'autant plus difficile que l'enfant est plus gros et les délais plus longs ; l'embryotomie est inévitable. La mère était une multipare à l'utérus hypotonique dans lequel la version n'a pas été possible, la poursuite des contractions encastrant le siège dans le corps utérin tétanisé, et les membres œdématiés occupant la totalité de la cavité vaginale. Après une période d'hésitation et de manœuvres inutiles, le médecin s'est trouvé confronté à un enfant mort d'un poids de plus de cinq kilos en présentation de l'épaule droite négligée, compliquée de la procidence déjà ancienne des membres supérieur et inférieur droits et incarcération du siège, et il a dû travailler dans un utérus fragilisé. Il a découpé le petit corps, d'abord le bras droit, puis le membre inférieur droit, puis il a procédé à la décapitation. Il a pu alors faire basculer le tronc fœtal, en tirant sur l'avant-bras gauche, ce qui a déterminé la fracture de l'humérus ; le tronc a été extrait, puis la tête dégagée sans lésion osseuse. Enfin le médecin a procédé à l'extraction manuelle du placen-

ta. L'opération, épuisante pour la parturiente et pour son médecin, a duré au moins trois heures[48].

CONCLUSION GENERALE

De la césarienne antique, « on » ne s'étonne pas aujourd'hui ; devant l'embryotomie, « on » se ferme tous les sens. La césarienne antique est pourtant un mythe, alors que l'embryotomie est une pratique qui a sauvé des vies, comme celle de cette femme « romano-british ». On en savait la difficulté, mais on s'y risquait néanmoins : c'est une opération qui, selon la belle formule de Celse (VII 29), *numerari inter difficillimas potest ; nam et summam prudentiam moderationemque desiderat, et maximum periculum adfert.*

En Bretagne aussi, à une date probablement très proche, avait eu lieu à Mundford dans le Norfolk, la naissance d'un garçon : vu une difficile présentation du siège, on avait par incompétence tiré sur le petit corps, le déchirant en quelque sorte, notamment à l'épaule, et provoquant une hémorragie intra-crâniale cause à son tour d'une hémiplégie, qui elle-même devait entraîner diverses anomalies. Le garçon vécut pourtant jusqu'à 25 ans. Il fut enterré décapité, au plus tôt sous le règne de Constant (333-350), sans qu'on sache établir de rapport entre ces deux drames[49].

A l'autre extrémité du monde romain, vers la même époque aussi, à Beit Shemesh près de Jérusalem se produit un autre drame obstétrical, pour lequel la main habile du médecin n'a rien pu, alors qu'il y a eu une tentative médicamenteuse[50]. Une jeune femme de quatorze ans repose en effet dans une tombe de famille, intacte ; elle porte encore dans la cavité pelvienne le squelette à terme (env. 40 semaines) de son enfant : elle est morte sur le point d'accoucher ou au tout début du processus. Cette jeune femme présente une cavité pelvienne notoirement immature : les dimensions antéropostérieures internes sont d'env. 7-7,5 cm, ce qui rend très improbable une délivrance normale par la voie basse : le plus probable est qu'il s'est produit une rupture du col et une hémorragie.

---

48 T. L. Molleson, M. Cox, A neonate with cut bones from Poundbury Camp, *Bulletin de la société royale belge d'anthropologie préhistorique* 99 (1988), 53-59 ; D. E. Farwell, T. L. Molleson, *Excavations at Poundbury 1966-1980*, II, *The Cemeteries*, Dorchester, 1993 (24, fig. 15; 16, photo. 9 ; 152-153, phot. 51-52 ; 302) ; D. Gourevitch, Y. Malinas, Présentation de l'épaule négligée. Expertise d'un squelette de fœtus à terme découvert dans une nécropole du IVe siècle à Poundbury (Dorset UK), *Revue française de gynécologie et d'obstétrique* 91, 6 (1996), 291-333.

49 C. Wells, An early case of birth injury. Multiple abnormalities in a Romano-Bristish skeleton, *Develop. Med. Child Neurol.* 6 (1964), 397-402.

50 Cf. J. Zias *et alii*, Early medical use of cannabis sativa, *Nature*, 363, 20 (1993) 215 ; J. Zias, Cannabis sativa (Hashish) as an effective medication in Antiquity : the anthropological evidence, in S. Campbell, A. Green (éds), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Leiden, 1996 (Oxbow monograph 51), 232-234.

Or, dans la région abdominale du squelette, on a pu récupérer environ 7 grammes d'un matériau carbonisé, de couleur grise qui a d'abord été analysé par les services de police et le département de botanique, puis par d'autres. Le composant le plus important est un « constituent of cannabis », qui s'obtient si on le brûle. Les auteurs considèrent donc que les cendres trouvées dans cette tombe sont de la cannabis, qu'on a brûlée dans un récipient et administrée à une jeune femme dont on voulait faciliter l'accouchement dystocique. Cette indication de *Cannabis sativa* subsistera jusqu'au XIXème siècle au moins, puisqu'on estimait qu'elle augmentait la force des contractions utérines et allégeait la souffrance de la parturiente.

A long-lived 'quick-birther' *(okytokion)*

ANN ELLIS HANSON

Six uterine amulets discussed by Campbell Bonner in his *Studies in Magical Amulets* are carved on reddish, orangish, or yellowish gemstones — red jasper, yellow jasper, carnelian.[1] The six are obviously uterine amulets because they feature on obverse a uterus with tined lock at the mouth and the name *Ororiouth* (Ορωριουθ), as well as magic figures, *voces magicae*, and strings of vowels.[2] In their color, however, these latter differ markedly from the uterine amulets encountered most frequently, for the usual material on which they were incised was hematite, a dark brown or blackish stone, sometimes punctuated by red veins.[3] Many examples carved on hematite are known, deriving from most provinces of the Roman world from Britain to Syria; only a few are found in excavation, and the majority, being acquired from antiquities dealers, are thus deprived of archeological context.[4]

It is always difficult to press an amulet for information on the medical conditions for which it was worn on the body, unless it be accompanied by a precise inscription. Thus, for example, a uterine amulet probably intended to staunch hemorrhage can be identified as such by a legend it bears on reverse:

---

[1] I am grateful to Mary R. Townsend, Senior Associate Librarian at the Taubman Medical Library, University of Michigan, for permission to reproduce images of Bonner's amulet no. 134. C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1955 (= *University of Michigan Studies, Humanistic Studies* 49), 273-277 and plates VI-VII, provide description and illustration for 28 uterine amulets (nos. 129-147). Twenty-two of them are incised on hematite, or materials of similar color. Of the reddish gemstones, red jasper accounts for three (nos. 134, 145, 146), carnelian for two (nos. 137, 141), yellow jasper for one (no. 128). A number of additional uterine amulets have been published since Bonner's publication, but, to the best of my knowledge, all carved on hematite.

[2] The iconography and other distinctive features of uterine amulets were not always recognized as such; for a history of their decoding, see Bonner (*supra* n. 1), 79-94, including the identification of *Ororiouth* as "lord of women's womb," μήτρας γυναικῶν κύριος Ορωριωουθ, on a gemstone in the Fouquet collection. For other interpretations of *Ororiouth*, see W. M. Brashear, The Greek magical papyri, *ANRW* II.18.5 (1995), 3595.

[3] See e.g. A. E. Hanson, Uterine amulets and Greek uterine medicine, *Medicina nei secoli* 7 (1995), 281-299, and J.-J. Aubert, Threatened wombs: aspects of ancient uterine magic, *GRBS* 30 (1989), 421-449, both with earlier bibliography.

[4] For Britain, see R. P. Wright, A Graeco-Egyptian amulet from a Romano-British site at Welwyn, Herts, *Antiquaries Journal* 44 (1964), 143-146, and for Syria, Bonner (*supra* n. 1), 87-88. The antiquities dealers in Cairo and Alexandria have been a prime source, for the dry sands of Egypt prevented hematite from becoming water-logged and soft.

"Thirsty Tantalus-viper, drink blood !"[5] Of the six amulets carved on reddish, orangish, or yellowish stones, only one, no. 134, bears on reverse a message in Greek, ΕΠΙΠ|ΟΔΙΑ, and this clearly puzzled Bonner, who described the amulet as follows:

> "Obv. Ouroboros enclosing uterine symbol over which, at each side, stands a goddess with a hand raised towards a squat figure (center), probably intended for the mummy of Osiris, with flail whip over each shoulder. Round edge, the name *Ororiouth*, three characters (|/| |/| |/|), and vowels as follows: αη–ωααιου.αιιαω. Rev. επιπ|οδια apparently ἐπὶ ποδία, 'for the feet.'[6] The genitive ποδίων (alone) might have been expected, as in (ἰσχίων) on the reaper amulets; but the accusative with ἐπί may be used to show the purpose for which the amulet is to be used. Red jasper, the only example of the material that I have found among amulets of this type. Upright oval, 13 x 10 x 3. *Catalogue of the Wyndham Cook Collection*, 252; no illustration" (p. 274).



Amulet #134 in Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1955. The amulet belongs to the Campbell Bonner Collection, A. Alfred Taubman Medical Library, University of Michigan.

---

[5] Bonner (*supra* n. 1), 88-89, no. 144: διψὰς Τάνταλε αἷμα πίε.

[6] *LSJ*^{9} accents as the proparoxytone πόδιον, and so also F. Preisigke, *Wörterbuch*. Bonner apparently chose paroxytone on analogy with παιδίον, but I shall not follow his practice. This diminutive of πούς is rare, and I have found no more than the three occurrences given in *LSJ*^{9} — Epicharmus, frag. 30, quoted by Eustathius in his commentary to *Iliad*, XX 64 (with a lengthy note on the use of diminutives after Homer); Hipp., *Epidemiae*, VII 52 (for which, see below, next section); and a papyrus inventory mentioning sets of elaborate tableware with "little feet," σὺν ποδίοις, and once also with "little ears," or handles (*BGU* III 781 i 14-15 and iii 8 + *BL* I 66).

A NEW GRAMMAR AND NEW MESSAGE FOR ἐπὶ πόδια

I accept Bonner's articulation of ΕΠΙΠ|ΟΔΙΑ as ἐπὶ πόδια, rather than, say, a form of the scantily attested adjective ἐπιπόδιος, the reading of the manuscripts at line 1350 in Sophocles' *Oedipus Rex*.[7] At the same time, Bonner himself seems to acknowledge that ἐπὶ πόδια is unusual Greek for expressing the part of the body the amulet is to affect. As will become clear below, I believe the words represent instructions to a fetus of term, a genre of birthing amulet which in later examples employs an imperative verb, ordering the fetus to come forth. An imperative from an otherwise unattested verb (ἐπι)ποδιάω, however, has never seemed an acceptable suggestion. The phrase that is common in medical writers and lay authors throughout antiquity is ἐπὶ πόδας, yet it is most often employed to describe the unnatural birth presentation in breech[8]. The Hippocratic *Diseases of Women* I, for example, says the following about babies who present this way: "It is also difficult if [the baby] moves feet first, and many times either the mothers die, or their babies, or even both."[9] Natural birth presentation is head first (ἐπὶ κεφαλήν), although medical writers did develop over time more sophisticated ways to manage breech delivery.[10]

Because no woman would desire an amulet whose purpose was to urge her baby to present in breech, my first thought was that the fetus is being called "feetward !", in the meaning "(go) to the feet (of your mother) !"[11] But this ignores the fact that if an unenunciated imperative precedes, the little feet should also belong to the baby, the one being addressed. Perhaps even more important, the legend employs a diminutive ("little feet", πόδια), no doubt deliberately chosen to distinguish its meaning from that of the phrase ἐπὶ πόδας, "feet first." Despite the jejune testimony for the diminutive πόδιον, the Hippocratic author of *Epidemics* VII shows that "little feet" is the appropriate expression when discussion centers on a baby: "The infant son of Hegesipolis had, for nearly four months, a gnawing pain by his navel... Fever seized him, he wasted away, his bones were affected, and his little feet (τὰ πόδια) became swollen."[12] Greek of all periods also employs ἐπὶ πόδας with the verb ἵστημι/ ἵσταμαι in the meanings "stand someone on his feet" and "stand on one's own feet." For example, the Hippocratic writer of the surgical treatise *Fractures* observes that those who break the

---

[7] Lines 1349-50: ὄλοιθ' ὅστις ἦν ὅς ἀπ' ἀγρίας πέδας / νομάδ' ἐπιποδίας ("Curse the man, whoever he was that released me wandering from the cruel fetter that was on my feet"). Editors often emend the troublesome lines.

[8] *LSJ*[9] *s.v.* πούς 6(b), citing Aristot. *GA*, 752b 14: γίνεται ἡ ἔξοδος οἷον ἐπὶ πόδας, "the offspring is as it were born *feet first*."

[9] Hipp., *De morbis mulierum*, I 33, χαλεπὸν δὲ καὶ ἢν ἐπὶ πόδας χωρήσῃ, καὶ πολλάκις ἢ αἱ μητέρες ἀπώλοντο, ἢ τὰ παιδία, ἢ καὶ ἄμφω, 8.78 Littré.

[10] For evidence and full discussion, see A. E. Hanson, A division of labor, *Thamyris* 1 (1994) 159-170.

[11] I thank Professors Veronika Grimm and Danielle Gourevitch for doubting this explanation.

[12] Hipp., *Epidemiae*, VII 52, 5.420 Littré.

outer shin bone (fibula) find it easier to bear than those with a fracture of the larger, inner bone (tibia), "for (the former bone) is well covered, and patients can soon stand on their feet."[13] The message of the amulet, then, is "Onto your little feet !" The baby *in utero* is being told to come into this world and become a creature independent of its mother, a notion that fits well with the rather violent terms Hippocratic writers used to express the separation of mother from baby at the time of birthing: "the mother flees from the baby," or "she is freed from baby and afterbirth."[14]

In this paper I hope not only to bolster my interpretation of amulet 134 with evidence from the medical writers of Greek and Roman antiquity, but also to argue that amulets of reddish, orangish, and yellowish materials are *okytokia*, or "quick-birthers." I shall also suggest that the *okytokia* which summon the fetus forth are remarkable for their longevity and continued employment by women during labor. Our starting point, no. 134, was probably carved in the 3rd to 4th centuries AD, and I shall trace the type with considerable confidence backward in time to the Hippocratic gynecologies of the 5th century BC, as well as forward into late antiquity. At the end, I shall move more tentatively forward to the High Middle Ages and the end of the 15th century, periods for which I rely heavily on the work of others. This amulet type adapted to the increased wealth of the Eastern Empire in the Roman period, passing from the biodegradable and perishable materials employed in Greece of the Classical period to the gemstones that have survived to modern times. To be sure, anatomical discoveries from Hellenistic Alexandria and greater medical experience with birthing in Roman times brought changes to Greek theories of birthing; nonetheless, the amulets share with sophisticated and academic medicine the notion that it is the baby who initiates labor.

Before turning to the ancient world, however, it seems useful to note that present day obstetrics speaks of *oxytocin*, a synthesized substance identical to the natural pituitary secretions from the fetus. Although the medical term *oxytocin* is compounded from the Greek roots *oxy-*, "sharp," and *tok-* (Anglicized to *toc-*), "birth," it is not attested in antiquity.[15] *Oxytocin* is employed either to induce labor, or to stimulate weak contractions, and it acts like the vasopressins that naturally bring on hormonal changes within the

---

[13] Hipp., *De fracturis*, 18, ἐπὶ πόδας τε ταχέως ἵστανται, 3.480 Littré. For the active, see e.g. Septuagint *Exechiel*, 3: 24, "and He stood me upon my feet," καὶ ἔστησέν με ἐπὶ πόδας μου.

[14] See e.g. Hipp., *De morbis mulierum*, I 25, "It requires much careful attention and skill to bear a fetus to term, to nourish it in the womb, and to flee it in childbirth, καὶ ἀποφυγεῖν αὐτὸ ἐν τόκῳ, 8.68 Littré. Also Hipp., *De octimestri partu*, 8.4: "After this, birth pangs begin and pains come upon parturients, until they are freed from their baby and afterbirth," ἔστ᾽ ἂν ἐλευθερωθῇ τοῦ τε παιδίου καὶ τοῦ ὑστέρου, 94 Grensemann (= 7.442 Littré). The baby too is loosed from the membranes that *chain* it to the womb, see Hipp., *De natura pueri*, 30.1 and 30.9, 78 and 81 Joly (= 7.530-532 and 536 Littré).

[15] The form *oxytokia* (ὀξυτοκία), "sharp-birthing," does appear in the VI century *Rhetorius Astrologus* (F. Cumont, *Catalogus Codicum Astrologorum*, 8 (4) 133), but it is usually considered a mistake and emended to *okytokia*, "quick-birthing."

placenta and ultimately the spontaneous uterine contractions that accomplish the birth. Previously amniotomy, surgical rupture of the amniotic sack, was the procedure of choice for the induction of labor, but this no long is the case, since it causes unnecessary distress in the fetus.

THEORIES OF BIRTHING IN THE GREEK WORLD

Hippocratics, those anonymous medical writers of the 5th and 4th centuries BC, are known to us from their many treatises that were most likely collected in Alexandria under the early Ptolemies and grouped together in what we now call the *Hippocratic Corpus*. These physicians were unaware of the role of the uterus in birthing and knew nothing of the organ's peristaltic contractions that expel the neonate. The chalcenteric German historian of ancient gynecology, Heinrich Fasbender, examined the matter just over a century ago in his magisterial *Entwickelungslehre, Geburtshülfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften*, and concluded that in the *Hippocratic Corpus* the infant was invariably the active protagonist. As Hippocratic writers described the process, the fetus began to thrash about with increasing intensity as it reached term, because the supplies of nourishment available to it became increasingly inadequate for its growing body. This rambunctiousness broke the membranes that confined the fetus in the womb, and, once released from its confinement, the baby forced its way down and out, exerting pressure on the mother's uterus, pushing apart the bones in her pelvic girdle, and finally thrusting its way through the birth canal. All this activity on the part of the infant was, of course, the cause of the parturient's pains in birth. As Fasbender was well aware, passages in the Hippocratic embryologies and gynecologies were explicit about the fact that the infant actively forced its way out, and for these physicians the uterus served as no more than a passive container from which the baby must extricate itself in the same manner as a baby chick did from its shell. Clear and compelling are two passages, the first from the Hippocratic *Eight Months' Child* and the second from *Nature of the Child*:

> "Whenever the fetus arrives at the beginning of its final time-period *in utero*, it is coming to maturity and is acquiring much more force now at last than it had in its other periods of time. It is at this point that the membranes in which it was nourished at the beginning become slack, just as is the case with sheaves of wheat, for they are compelled to do so sooner than the fruit has completed its development. So it is with babies: the strongest and best developed, when they have applied force and broken the surrounding membranes, compel birth to take place."[16]

[16] Hipp., *De octimestri partu*, 5.1-3, 90 Grensemann (= 7.436 Littré); the Greek for the particularly important last sentence reads, τὰ οὖν ἰσχυρότατα καὶ ἁδρότατα τῶν ἐμβρύων βιησάμενα καὶ διαρρήξαντα τοὺς ὑμένας ἠνάγκασαν τόκον γενέσθαι.

"When birth arrives for the woman, it happens at that time because the baby is moving and thrashing with both its hands and feet; this breaks one of the membranes inside. Once a membrane is torn, the others, being weaker, break also, in order of their closeness to the first one up until the last one. Whenever the membranes are broken, the infant is released from its bonds, and it goes out all bunched up. Nothing, in fact, has any power, once the membranes give way and go off, and not even the uterus itself is able to contain the child any longer, because the membranes that enfold it are not strongly attached to the uterus... . When the membranes are torn and when the baby's thrust is in head first direction, the woman bears her child easily. But, if its side is proceeding, or if it moves feet first, ... the woman gives birth with difficulty. Already many of these women have perished, or their babies, or both."[17]

Fasbender also drew attention to the difficulty this theory of active baby/passive uterus encounters when the fetus was dead, or in the process of expiring.[18] Not only did the delivery of a dead fetus require intervention by Hippocratic doctors, but the therapies they employed for dystocia complement the notion that the baby was expected to effect its own birth. Their therapeutic procedures included returning the fetus to the womb and rotating it, whenever it presented in any but head first position. A major thrust in treating difficult childbirth, or dystocia, however, was to apply sternutatives (causing the parturient to sneeze) and succussion (shaking the parturient in various ways). If the mild shaking of a sneeze failed, more violent shakings were administered, calling for the parturient to be held under her armpits and shaken, or tossed in a blanket, or tied to a bed which was then raised and dropped to the ground.[19] When these attempts failed to speed the infant along its proper path to the outside, Hippocratics resorted to dismemberment and excision of the fetus, as the physician intervened to dislodge the infant in any manner possible, because only an already dead or dying baby would be unable to thrust and punch its way into the world.

The birthing theory implicit in the succussive therapies finds echo in the fable of the lioness who bears but once a single cub, as the story was told by Herodotus and Aesop, for the tale represents a transfer of the concept of active baby/passive uterus into the animal kingdom.[20] In both accounts the lioness completed only a single pregnancy and birthing, because, as Herodotus explained, the lion fetus was so strong, so rambunctious, and its claws so sharp, that its mother's uterus was shredded to pieces in the process of its

---

[17] Hipp., *De natura pueri*, 30.1 and 10, 78 and 81-82 Joly (= 7.530-532 and 7.538 Littré); the Greek for the important first sentence reads ὁκόταν δὲ τῇ γυναικὶ ὁ τόκος παραγένηται, συμβαίνει τότε τῷ παιδίῳ κινεομένῳ καὶ ἀσκαρίζοντι χερσί τε καὶ ποσὶ ῥῆξαί τινα τῶν ὑμένων τῶν ἔνδον.

[18] H. Fasbender, *Entwickelungslehre, Geburtshülfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften*, Stuttgart, 1897, 126-127 and 165-171.

[19] For shaking under the armpits, Hipp., *De morbis mulierum*, I 78, 8.180 Littré; for more vigorous shakings, Hipp., *De morbis mulierum*, I 68-70, 8.142-148 Littré, and Hipp., *De exsectione foetus*, 1-5, 8.512-518 Littré.

[20] The evidence is presented more fully in A. E. Hanson, Continuity and Change, in S. Pomeroy (ed.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill-London, 1991, 90.

birth. Plato's comment about Aristotle, "he kicks me as colts do their mother," [21] seems also to reflect this same view of birthing — namely, that the baby was the source of labor pains, not the peristaltic contractions of the uterus.

Imagining an active baby, punching its way from a passive container, is a not unattractive hypothesis for the mechanics of birthing, for it not only supplies an active agent that was to open the membranous fetal sack and stretch the birth canal, but it likewise accounted for the mother's pains in labor. Further, the concept had the additional appeal of projecting the gender asymmetry that characterized ancient society back into the space of the womb.[22] The male fetus, formed from less watery seed, was thought by Hippocratics to develop more quickly than the female, and to move or quicken more than a month earlier. The little boy was said to make his mother more healthy during pregnancy because of his positive contributions to uterine environment and thus he came to birth stronger and more vigorous than the little girl. The male infant of the Classical Greek world marched with greater strength into this world. Such a view of birthing likewise implied that every living fetus was potentially able to hear commands and respond to them. The message of amulet 134, "Onto your little feet !" replicates this view of birthing.

The notion that "walking on one's own little feet" represents the true beginning of an infant's life is the inverse of the way in which warriors in Homer's *Iliad* end their lives, for the opponent who deals the death blow is said to "loosen the warrior's knees" (γούνατα λῦσαι).[23] He who walks no longer has abandoned his body and his life on earth for a shadowy existence as a shade. The *okytokion*, on the other hand, invites the fetus of term to leave its shadowy existence in the womb and to come into the full life of one who walks.

Significant advances were made in uterine anatomy during the some 600 years that separated Hippocratic physicians from Soranus and Galen, medical writers living and practicing medicine at Rome during the 2nd century AD.[24] Commonalities in the anatomical descriptions of the uterus in Soranus and Galen make clear that these latter-day physicians were depending upon Herophilus, an anatomist who lived in Ptolemaic Alexandria in the middle of the 3rd century BC.[25] The surviving fragments of Herophilus'

---

[21] Diog. Laert. V 2.

[22] The evidence is discussed more fully in A. E. Hanson, The eighth-month child, *BHM* 61 (1987), 589-602, and Conception, gestation, and the origin of female nature in the *Corpus Hippocraticum*, *Helios* 19 (1992), 52-56.

[23] E.g. *Iliad*, V 176, XIII 360, 412, XV 291, XVI 425, XVII 359, XXII 335, XXIV 498. I am grateful to Prof. G. W. Most for this observation.

[24] Fasbender (*supra* n. 18), 127-28 and note 3.

[25] H. von Staden, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, 1989, 165-169, 211-220, and 239-240.

writings demonstrate that he knew much more about the uterus and its environment than did the Hippocratic authors, because Herophilus engaged in systematic dissections on both human and animal bodies. Herophilus, for example, saw and described the ligaments that rooted the uterus in its place, preventing it from wandering about the female body in search of moisture and cool when dried out and overheated, as Hippocratics supposed.[26] Herophilus observed that the uterus "was woven from the same things as the other parts," underscoring the extent to which he was successful at stripping from medical contexts the more mystical properties that the Hippocratic authors attached to the female uterus.[27] His appeal to the metaphor of weaving likewise shows that he separated the layers of uterine muscle tissue. At the same time, it is difficult to state with confidence that Herophilus interpreted the layers of muscle as that which enabled the uterus to function as the principal expulsive agent during labor, nor that his uterine physiology emphasized the organ's contractile rhythms in the delivery of a passive human baby. Herophilus probably found it difficult to acquire bodies of pregnant humans to dissect, and so often performed fetal dissections on non-human mammalian species, such as the gravid dog and ruminants. Descriptions of the uterus his successors apparently took from his writings juxtapose observations valid only for animal species with information that could be got from uterine soundings and manual inspections, as well as deductions analogized from the generative organs of males.[28]

Soranus' chapters on normal birth in his *Gynaikeia* are marred by lacunae at the opening of Book II in the only surviving manuscript of the Greek text (MS Parisinus Gr. 2153, XV saec. ex.), although some of the losses are made good from late Latin versions by Muscio and Caelius Aurelianus.[29] Soranus noted the phenomenon of lightening, the settling of the fetal head into the brim of the pelvis that is accompanied by an increased prominence of the lower abdomen when term approaches (*Gynaikeia* II 1). Much of his attention, however, focuses on preparations for the birthing room, its equipment, and the medicaments necessary to have to hand (*Gynaikeia* II 2-3). Soranus claimed to monitor cervical effacement and dilation through reports

---

[26] E.g. Sor., *Gynaikeia*, I 8, 7 Ilberg (= 1.9 Burguière); Galen, *De uteri dissectione*, 4, 42 Nickel (= 2.894 Kühn), and *De usu partium*, XIV 14, 2.334-335 Helmreich (= 4.207-208 Kühn).

[27] For Herophilus' description of uterine musculature and the metaphor of weaving, see Sor., *Gynaikeia*, III 3, 95 Ilberg (= 3.3 Burguière) = T 193 in von Staden (*supra* n. 25), 297 (text) and 365 (commentary). See also Sor., *Gynaikeia* I 13, 10 Ilberg (=1.12 Burguière); Galen, *De uteri dissectione*, 6, 44 Nickel (= 2.896-897 Kühn), and his later and more impressive *De anatomicis administrationibus*, XII 2. Books IX 6 through XV 8 of this last treatise are preserved only in Arabic, for which see M. Simon (ed.), *Sieben Bücher Anatomie des Galen*, Leipzig, 1906; for the English translation, W. L. H. Duckworth, M. C. Lyons, B. Towers (eds), *Galen: On Anatomical Procedures, the Later Books*, Cambridge, 1962, 111-115, where Herophilus is cited for excoriating the uterus to reveal the layers.

[28] For Herophilus on uterine muscle tissue, Sor., *Gynaikeia*, III 3, 95 Ilberg (= 3.3-4 Burguière), and on dystocia, Sor., *Gynaikeia*, IV 1.4, 130 Ilberg (= 4.3 Burguière); for Herophilus' combining of human and animal information about gestation and the fetus, see D. Nickel, *Galeni de uteri dissectione*, Berlin, 1971 (= CMG V 2.1) 99-106.

[29] See A. E. Hanson and M. H. Green, Soranus, *Methodicorum princeps*, *ANRW* 37.2 (1994), 970-981.

from the midwives in attendance (*Gynaikeia* II 4). By this point the first stage of labor is fairly far advanced, the membranous sack probably broken, and the crowning of the infant's head imminent. In what survives of Soranus' account, the time-table he followed for birthing pays only scant attention to the first phase of labor in which uterine contractions augment in frequency, duration, and intensity. This phase sometimes lasts more than twenty-four hours, especially in the case of a primipara, but in his concentration upon the events following effacement and dilation, Soranus resembled both Hippocratics before him and Galen thereafter.[30]

In fact, the time-table for birth followed by Greek medical writers of both the Classical Greek and Imperial Roman periods is one that might be called a man's time-table, for it consigned to birth attendants the hours of slow, gradual increase in the pains, while the doctor monitored at first hand only important events, beginning with full dilation and crowning of the infant's head. Once the infant's head was sighted, not only did it become certain that the baby was proceeding normally, but also that subsequent events of expulsion and delivery were likely to follow not long thereafter. The strong and healthy parturient was moved by midwives to the birthing chair for delivery — unless the birth was declared a difficult one, and procedures for managing dystocia were set in motion.[31]

Soranus did assign some functions to the uterus during birth, such as cervical softening and effacement and he considered the parturient herself an active participant as she breathed deeply and drove her breath downward while pushing.[32] Nonetheless, Soranus continued to view the infant as active participant, because it was the fetus who tore open the confining membranous sack.[33]

Galen knew much more about the mechanics of birth and was fully aware of uterine contractions, for in his *Natural faculties*, he described the retentive (καθεκτική) and eliminative (ἀποκριτική or προωστική) faculties of the two largest and most hollow organs in the body, the stomach and uterus, with an occasional glance at the bladder, which in his view exhibits the same properties.[34] Galen saw Nature as endowing both stomach and uterus with the ability to retain their contents for a time and to expel them

---

[30] Cf. Hanson (*supra* n. 10), 170-190.

[31] Sor., *Gynaikeia*, II 1.1-2, 50 Ilberg (= 1.66 Burguière), and cf. *Gynaikeia*, II 4.1-3, 52 Ilberg (= 2.6-7 Burguière); Soranus on dystocia, *Gynaikeia*, IV 1.1-16.4, 129-146 Ilberg (= 4.2-22 and 2.10-13 Burguière).

[32] Sor., *Gynaikeia*, II 6.1, 54 Ilberg (= 2.8-9 Burguière).

[33] Sor., *Gynaikeia*, IV 4.2, 133 Ilberg (= 4.7 Burguière), where Soranus is echoing Herophilus that a chorion too strong for the infant to tear was a cause of dystocia, παρὰ τὸ ἰσχυρὸν ὄντα τὸν τοῦ προρρήγματος χιτῶνα μὴ ἰσχύειν τὸ ἔμβρυον τοῦτον ἀπορρῆξαι.

[34] Galen, *De facultatibus naturalibus*, III 2-6 and 12, 3.206-217 and 3.233-236 Helmreich (= 2. 146-160 and 2.182-186 Kühn). See also discussion in Fasbender (*supra* n. 18), 127-128 and note 5, and I. M. Lonie, *The Hippocratic Treatises "On Generation", "On Nature of the Child", "Diseases IV"*, New York-Berlin, 1981, 245.

thereafter; under normal conditions the former property prevailed until the contents were processed, at which point the opposite faculty took over.[35] In common with Soranus, Galen also monitored effacement and dilation of the cervix through midwives, and when the parturient was ready for delivery, women transferred her to the birth chair. Galen distinguished more clearly than Soranus the dilation phase of labor from the expulsive one, since he emphasized in the latter the parturient's role in bearing down in order to expel the child through employment of her epigastric muscles, the muscles also called into play when she evacuated feces and urine. In the sophisticated medicine of Galen the notions of what the uterus accomplished during birth included not only effacement and dilation, but also the approach of the organ's fundus to the uterine mouth during delivery of infant and placenta. Galen further noted that the parts contiguous to the fundus cooperated in expelling, squeezing, and thrusting the infant forward. At the same time, Galen's conclusion to his discussion of birth in *Natural faculties* III makes clear that he too believed that the fetus initiated its own birthing:[36]

> "Now when ... the uterus is no longer able to bear the stretching, it strives to thrust off its burden, or, whenever it is irritated by the quality of the fluids poured into it. Both of these sometimes happen as result of violence, and then miscarriage takes place, but usually this happens in a normal way, which is then called delivery or parturition, not miscarriage. Abortions are consequent upon the use of abortifacient drugs, or as result of conditions that destroy the fetus, or rupture some of its enfolding membranes, and also when the uterus is in poor condition due to tension. Births happen because of the excessively powerful movements by the fetus, as has also been well said by Hippocrates."[37]

Galen's ability to describe the anatomy of the uterus in a pregnant goat at *Anatomical Procedures* XII 4-6 is likewise impressive, for there he demonstrated his awareness that the fetal heart beats independent from the heart of the mother.[38] Galen concluded his anatomical observations on the pregnant goat, however, with directions on how to make the fetal kid twist and turn about, so that the fetus ripped its confining membranes: "Just ligature the veins and arteries in the umbilical cord, the fetus' source of necessary nourishments, and this stimulates it to jerk its chest and its feet, tearing the membranes as it thrashes." In *Usefulness of the parts* Galen noted that fluids from the fetal membranes rendered the infant slippery for transit and pro-

35 For the nutritional basis of Galen's physiology, see O. Temkin, *Galenism, Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca-London, 1973, 152-159, and J. J. Bylebyl, Nutrition, quantification, and circulation, *BHM* 51, 1977, 369-385.

36 The evidence is presented more fully in A. E. Hanson, A hair on her liver has been lacerated, in I. Garofalo, A. Lami, D. Manetti, A. Roselli (eds), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum. Atti del IXe Colloque international hippocratique, Pisa 25-29 settembre 1996*, Firenze, 1999, 235-254.

37 Galen, *De facultatibus naturalibus*, III 12, 3.234 Helmreich (= 2.183-184 Kühn); the Greek of the important last sentence is ταῖς δὲ τῶν ἐμβρύων αὐτῶν κινήσεσι ταῖς σφοδροτάταις οἱ τόκοι, καθάπερ καὶ τοῦθ' Ἱπποκράτει καλῶς εἴρηται.

38 W. L. H. Duckworth *et al.*, (eds) (*supra* n. 27), 116-123; the quotation is adapted from 122.

moted cervical dilation; the membranes themselves, he observed, were individually thin, but collectively strong, in order not to burden the mother with excessive weight, to give the fetus maximum space during gestation, and to make the membranes easy to break through at birth.[39]

Despite Galen's many advances in providing accurate descriptions for female generative organs and their role in the production of children, he retained one detail from the Hippocratic authors of centuries earlier — the notion that the fetus about to be born was an active player, not a passive bundle. Galen repeats the Hippocratic belief that the fetus severs the membranous sack, because he knows no other explanation for the onset of labor. The summons of the *okytokion*, "Onto your little feet !", was thus by no means outmoded in a medical climate that expected the fetus of term to act in its own behalf.

THE OMNIPRESENCE OF *OKYTOKIA* AMULETS

If sophisticated medical writers continued to endorse the notion that the fetus was sufficiently strong and alert to rupture the fetal membranes, the *okytokia* amulets suggest that this same view was widely dispersed in the population of all educational levels. For example, in 411 BC the comic playwright Aristophanes staged his *Thesmophoriazousae*, again satirizing his contemporary, the tragic dramatist Euripides. One episode in the comedy turned to the dirty tricks Athenian women were wont to play on their husbands. In this tale a woman who was not even pregnant sent her husband out to buy *okytokia*, and his absence enabled her to introduce a supposititious child with the connivance of her midwife:

> "I know another woman who said she was in labor
> for ten days, until she bought a child.
> Her husband went around buying *okytokia*,
> while the old woman brought in the baby in a pot,
> a wax plug in its mouth so it wouldn't cry.
> Then, when the old woman gave the signal, the wife
> cried out, 'Go, go, my husband, for I think I am
> about to give birth !' and the baby kicked the lid
> of the pot. Out he ran joyously and she un-
> plugged the baby's mouth. It gave forth a cry.
> Then the foul old lady brought out the baby
> And displayed it to the husband with a grin,
> saying, 'A lion, a lion, has been born to you,
> your very image, like you in every respect and
> with a little weenie like yours, withered like a pine cone.'" (lines 502-516)

[39] Galen, *De usu partium*, XV 5, 2.354-356 Helmreich (= 4.234-237 Kühn).

The butt of the joke was the husband, unaware how dangerous it was to leave a wife alone with only her midwife and not to have his own representative present in the birthing room to monitor each stage of parturition. The husband was a fool to have no one on hand to represent his interests as to the legitimacy of his offspring, at least in the female line. No, off he went to procure the *okytokia*, the quick-birthers. In the father's absence the baby was brought in kicking against the lid of the earthenware pot that contained it, much as legitimate babies were thought to thrash about in the uterus and break the fetal membranes. As for the quick-birthers, so familiar must Aristophanes' audience have been with *okytokia* that their mention enhanced the scene's humor.

In the 2nd century AD Telephus, a grammarian from Pergamum, who was one of the Greek tutors to the future emperor Lucius Verus (AD 161-69), playfully titled his collection of synonyms in ten books *Okytokion.*[40] It was designed for scholars and orators of the High Empire, providing them with quick and easy delivery of just the right adjective with which to decorate their compositions. The title also shows that everyone in Rome also knew about *okytokia*, for women in labor in the *caput mundi* were also attaching these amulets to their person when giving birth.

Medical writers also testified to women's use of *okytokia*. The *Hippocratic Corpus* contains a number of recipes so labeled, with one in the treatise *Barren Women* advising a drink of dried penis of a deer in diluted white wine.[41] Of particular interest here is a group of nine prescriptions in *Diseases of Women* I 77, said to be *okytokia* for a parturient with dystocia. The first recipe prescribed a warm drink of root or shoots from the laurel, shredded, and the second, a warm drink of ground dittany. The majority of the recipes dealt with herbal compounds, although one recommended phlebotomy at the ankle, provided the woman be young, at the peak of her strength, and full blooded.[42] The *okytokion* which preceded the venesection therapy, a procedure whose popularity increased in Hellenistic and Roman times, reads: "smear fruit of a wild cucumber already white on wax, wind up on red-colored fleece and tie around the parturient's loin."[43] This prescription identified itself as an amulet through its material (red fleece); its means of

---

40 The Byzantine lexicon *Suda* gives a short biography of Telephus and a list of his writings, s.v. Τήλεφος, T 495: Ὠκυτόκιον· ἔστι δὲ συναγωγὴ ἐπιθέτων εἰς τὸ αὐτὸ πρᾶγμα ἁρμοζόντων πρὸς ἕτοιμον εὐπορίαν φράσεως, βιβλία ι´, 4.539 Adler. Galen admired Telephus for his austere way of life that enabled him to live nearly one hundred years; in addition to a meager diet, Telephus bathed twice a month in winter, four times a month in summer, and three times in months in between (*De sanitate tuenda*, V 4, 144 Koch = 6.333-334 Kühn).

41 Hipp., *De sterilibus*, 224, 8.434 Littré.

42 Cf. Hipp., *Aphorismoi,* V 60, 4.554 Littré, which implies that any flow of blood from a pregnant woman deprives the fetus of nourishment.

43 Hipp., *De morbis mulierum*, I 77, ἕτερον ὠκυτόκιον· τοῦ σικύου τοῦ ἀγρίου, ὅστις ἂν ἤδη λευκὸς ᾖ, τὸν καρπὸν ἐμπλάσας κηρῷ, εἶτα εἰρίῳ ἐνελίξας φοινικέῳ, περίαψον περὶ τὴν ὀσφύν, 8.170-172 Littré.

application (attachment to the exterior of the woman's person); and its action (the redness of the fleece appealed to and summoned the blood that exited the parturient during and after birthing). This is the only clearly identified amulet in the entire *Hippocratic Corpus*, and nowhere else in the *Corpus* does the verb "tie around" (*periapto*) appear.[44] Words no doubt accompanied its use, but they were not recorded by the medical writer.

Dioscorides, a writer of pharmacology in the 1st century AD and a physician with experience in the Roman army, was himself often skeptical about the medical efficacy of amulets in his influential book on drugs. Nonetheless, he noted that everyone supposed amulets of red jasper to be prophylactic and to promote "quick delivery when worn on the thigh."[45] By Dioscorides' time, wealthy women preferred red colored gemstones instead of perishable *okytokia*, for these executed in a more permanent medium could be used repeatedly, especially ones that proved effective.

Soranus criticized as ineffectual all the *okytokia* prescribed by Hippocratic doctors, and he truncated six *okytokia* of the nine in *Diseases of Women* I 77, into five recipes, and he described the amulet as "fruit of the wild cucumber, infused into a cerate made from dates and affixed to the loins."[46] Soranus was probably quoting from memory, as was often his habit, and the redness of the material, crucial to the Hippocratic prescription and to amulet 134, slipped his mind.[47] Presumably this detail was not significant to him. Elsewhere in his *Gynaikeia* Soranus declared amulets ineffective, whether women wore them as contraceptives, or appealed to them as staunchers of uterine hemorrhage.[48] The amulets he described as supposedly possessing contraceptive properties consisted of biodegradable materials (a mule's uterus and dirt from its ears), but those for uterine hemorrhage were, except for the hare's rennet, less perishable (magnites and Assian stone). Soranus did permit the latter group of patients to retain their amulets, because the hope the amulets provided the women made them more cheerful in the face of serious illness.

OKYTOKIA BECOME CHRISTIAN

Recent work by two scholars, a papyrologist and a medievalist, has persuaded me to think that perhaps amulet 134 of red jasper, carved in the III or

---

[44] So also D. Goltz, *Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde*, Wiesbaden, 1971, 242.

[45] Dioscorides, *De materia medica*, V 142, δοκοῦσι δὲ πάντες εἶναι φυλακτήρια περίαπτα καὶ ὠκυτόκια μηρῷ περιαπτόμενα, 3.100 Wellmann.

[46] Sor., *Gynaikeia*, IV 13.2, καρπὸς ἀγρίου σικύου κηρωτῇ προσπλασσόμενος φοινικίνῃ καὶ ὀσφὺ περιαπτόμενος, 144 Ilberg (= 4.22 Burguière).

[47] For Soranus' quotations from the Hippocratic gynecology, see D. Gourevitch, Les lectures hippocratiques de Soranos d'Éphèse dans son traité *Des maladies des femmes*, in J.-A. López-Férez (ed.), *Tratados hipocráticos*, Madrid, 1992, 597-607.

[48] Sor., *Gynaikeia*, I 63 and III 42, 47 and 121 Ilberg (= 1.61-62 and 3.46 Burguière).

4th century AD, may not represent the latest example of the *okytokion* type we have traced at least as far back as the 5th century BC and Hippocratic physicians. In 1979 Franco Maltomini published a number of papyri of magico-medical content. The most extensive of these was a papyrus roll of some 70 lines, copied in the 5th century AD; the Greek in which it was composed is primitive and rife with orthographic errors.[49] Lines 48-50 give the following instructions: "For a woman giving birth: 'Come out of your tomb, Christ is calling you.' [Place on] a potsherd on the right thigh."

Maltomini considered this charm the earliest example of a type of birthing amulet widely attested between the 9th and 15th centuries AD. What was new in Maltomini's papyrus from the 5th century AD is not only the appeal to Christ as the summoner, calling the fetus forth, but the expansion of the summons into a historiola through the allusion to Christ's calling of Lazarus from the tomb. Nonetheless, elements of the earlier pagan message are still in evidence: namely, direct address to the fetus to exit; placement of the amulet on the woman's thigh; and perhaps even redness, since the pottery of late antique Egypt is often reddish, orangish, or yellowish in color. Albeit in Christianized form, this amulet nonetheless looks back to the pagan predecessors we have been tracing.

Maltomini also underscored the considerable resonance between his papyrus text and examples from the Latin-speaking West, citing, in particular, an 11th century charm:

> "Proven useful for difficulty in birth. 'Elizabeth bore the Precursor, Holy Mary gave birth to the Savior. Whether you be man or woman, come out, the Savior calls you. Let all the saints of God intercede for this woman.' With three fingers tie this message above her knees. If (the birth) does not proceed very quickly with this, then write on another scrap: 'Lazarus, come out, the Savior calls you,' and put it on the woman's chest."[50]

Similar examples of the charm from the Greek-speaking East were known to Maltomini, but they were both fewer in number and later in date than the Latin ones. Thus, in a copy dated to AD 1495: "Give birth, woman, as Mary did Christ, as Elizabeth did the Precursor. Come forth, child, Christ is calling you and the earth awaits you."[51] Maltomini also mentioned a Coptic charm, copied in the 7th to 8th century AD, as the only link he could

---

[49] F. Maltomini, I papiri greci, *SCO* 29 (1979), 65, and 81-84 (= Betz^2, 319) = *PMG* CXXIII: προς γενουσαν ηξερθε ηκ του μνεμιου σου χριστος σε καλι // ωσστρακον δεξιω μερω, and with orthography corrected, πρὸς γεννῶσαν. Ἔξελθε ἐκ τοῦ μνημείου σου· Χριστός σε καλεῖ // ὄστρακον δεξιῷ μηρῷ.

[50] MS Bonn. 218 (66a), fol. 40r, *Ad difficultatem pariendi probatum. "Elisabet peperit praecursorem, sancta Maria genuit salvatorem. Sive masculus sis sive femina, veni foras, salvator revocat te. Omnes sancti dei intercedant pro ista femina." Quod scriptum supra genua tribus digitis ligas. Quod si hoc tam cito non proderit, tunc in alio membranulo scribas: "Lazare, veni foras, salvator revocat te" et supra pectus feminae mitte*, Maltomini (*supra* n. 49), 82.

[51] MS Neap. II, C, 33: τέξε, γυνή, ὡς Μαριὰμ τὸν Χριστόν, ὡς ἡ Ἐλισάβετ τὸν Πρόδρομον· ἔξελθε, τέκνον, καλεῖ σε ὁ Χριστὸς καὶ ἡ γῆ σε περιμένει, Maltomini (*supra* n. 49), 82.

find between the 5th century papyrus and the later examples in both Greek and Latin. The reading of Coptic papyrus offers many difficulties.[52] It seems to concern dystocia in a pregnant doe that Christ and his disciples encountered on the Mount of Olives; the doe begged for help, and Christ's words concluded with the summons, "[Let the baby] come to the light !"

Maltomini gave no indication that redness was of any importance in the later charms. Nonetheless, in her *Physica* Hildegard of Bingen (AD 1179) examined the medical properties of *sardius*, the semiprecious, deep orange chalcedony, including its use as an amulet for a woman in labor. Again, the charm's power depends on its redness, in addition to its summons of the fetus and the historiola:

> "If a pregnant woman oppressed with pain cannot (deliver her child), rub sard on her loins and say, 'Just as you, stone, by the order of God shone forth in the first angel, so you too, infant, march forth, a shining man, and one who abides with God.' Immediately hold this same stone at the infant's exit, that is, at the woman's member, and say, 'Open ye, ways and gate, and in that likeness which Christ, God and man, assumed and opened the closed gates of hell, so you too, infant, exit at this gate, away from both your death and that of your mother.' Then tie the same stone in a girdle and encircle her with the girdle and the same stone, and she will be cured."[53]

In 2000 the medievalist Marianne Elsakkers surveyed some seventy copies of the Western versions of the same type as cited by Maltomini; she calls them *peperit*-charms[54]. Many, in fact, bear the rubric "proven useful for difficult birthing" *(ad difficultatem pariendi probatum).* A considerable number also direct the charm's message to be written down and affixed to the parturient's thigh, or other bodily part; on occasion some include *voces magicae* (for example, *blururcion blrurun blutanno bluttiono*). Omnipresent, however, is the summons *peperit*-charms make to the baby — "Come out !" — and the historiolae which invoke miracle births from the Old and New Testaments. While the summons formulae are invariably in Latin, according to Elsakkers, the instructions on how to use the charm are varied and often in the vernacular. The multiplicity of languages employed in the performative sections and their infinite variation led Elsakkers to conclude that

---

52 P. Berol. inv. 8313, no. XVII in A. M. Kropp, (ed.), *Ausgewählte koptische Zaubertexte* 2, Bruxelles, 1930-1931, 9-12; for an English translation, text 49a in M. Meyer, R. Smith (eds), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, 1994, 96.

53 Hildegard of Bingen, *Physica*: *Et si aliqua mulier praegnans cum dolore oppressa non poterit, sardium circa ambas* lenden *eius* striche *et dic*: *"Sicut tu, lapis, jussione Dei in primo angelo fulsisti, sic tu, infans, procede fulgens homo et manens in Deo," et statim eumdem lapidem ad exitum infantis tene, scilicet ad muliebre membrum, et dic*: *"Aperite vos, viae et porta, in apparitione illa qua Christus Deus et homo apparuit et claustra inferni aperuit, ita et tu infans ad portam istam exeas absque morte tua et absque morte matris tuae." Et tunc etiam eumdem lapidem in cingulum liga, et ipso cingulo et eodem lapide eam ita circumcinge, et curabitur*..., Migne, *Patrologia Latina* 197, 1255a.

54 M. Elsakkers, In pain you shall bear children (Gen. 3:16): Medieval prayers for a safe delivery, in A.-M. Korte, *Women & Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration*, Leiden, 2000, 179-209.

the *peperit*-charms enjoyed widespread use throughout medieval and early modern Europe.

The thrust of Elsakkers' own argument is that the charms represent a work song for the women in attendance at the birth, as they guide the parturient through her labor. The rhythms of the charm differ from section to section with a specific purpose — in narrative portions the gravida was to breathe deeply, but to push when the infant was called forth. Elsakkers cited the following as the 13th century Continental version of *peperit*-charms, frequently encountered (183):

Pro dolore partus.	For pain of childbirth.
Dic ad mulierem.	Say to the woman.
Anna peperit Samuelem,	Anna bore Samuel,
Elisabet genuit Iohannem,	Elizabeth gave birth to John,
Anna genuit Mariam,	Anna gave birth to Mary,
Maria genuit Christum.	Mary gave birth to Christ.
Infans,	Infant,
Siue masculus siue femina,	Whether man or woman,
Exi foras.	Come out.
Te uocat saluator ad lucem.	Our Savior calls you to the light.
Sancta Maria peperit saluatorem,	Holy Mary has born our Savior,
Peperit sine dolore.	She bore him without pain.
Christus natus est de uirgine.	Christ was born from a Virgin.
Christus te uocat, ut nascaris,	Christ calls you to be born,
Exinani te. Exinani te. Exinani te.	Draw yourself out, draw yourself out, draw yourself out !

After Hildegard of Bingen's report on how to use the sard-stone for cases of dystocia, the color red goes virtually unmentioned. Only one instance of redness in a *peperit*-charm is known to Elsakkers — a manuscript from the second half of the 15th century had articulated all individual words of the charm with commas in red ink, in order to distinguish them from the performative instructions.[55] This appears to be an isolated instance and is probably without significance. The historiolae and summons have now come to bear the burden for obstetric efficacy.

I have persuaded myself, somewhat tentatively, that the summons to the infant had its origins in the now silent and unspeaking red fleece of the Hippocratic amulet and the "Onto your little feet !" that was incised in the red jasper of amulet 134. If this be so, the *okytokion* in all its many manifestations was in use by parturients for more than two millennia.

55 B.-J. Kruse, *Verborgene Heilkünste. Geschichte der Frauenmedizin im Spätmittelalter*, Berlin, 1996, 290-291 and 429, regarding MS germ. Staatsbibliothek zu Berlin, Haus 2, fol. 1069 (XV s. paper). I thank Elsakkers for her help with this final section of my paper and for this reference.

La législation romaine et les droits de l'enfant

MARGUERITE HIRT

Le droit romain, tel qu'il nous est parvenu, ne contient pas d'ouvrage spécifiquement consacré à l'enfant et à ses droits*. Les textes conservés ne forment, il est vrai, qu'une petite fraction de tout ce qui a existé, celle qui présentait encore un certain intérêt pour des juristes du VIe siècle ; pour nous permettre de juger plus précisément de l'évolution des mœurs en matière de droit « humanitaire » envers les femmes, les enfants ou les esclaves, il nous manque notamment la plupart des opinions des juristes antérieurs à la fin du IIe siècle après J.-C.[1], ainsi que les innombrables constitutions impériales (décrets, édits, lettres), en particulier les plus éphémères.

Si les juristes romains ne se sont donc, semble-t-il, guère préoccupés de l'enfant à naître et de l'enfant en bas âge, ils leur ont cependant dédié quelques paragraphes ou mieux quelques chapitres dans le cadre d'écrits traitant de sujets comme le mariage et ses effets ou les lois Julia et Papia ou le droit de succession ou encore le droit aux immunités, etc. où l'enfant, par la force des choses, joue un rôle important. A l'intérieur de ce cadre, ils ont considéré l'enfant – *infans*[2] – essentiellement de 3 points de vue : d'abord pour lui-même et dans sa relation légale avec ses parents ; ensuite comme héritier potentiel où il apparaît surtout en relation avec les droits de son père et enfin comme source d'avantages pour ses parents[3].

Nous allons examiner ici essentiellement le premier de ces aspects relativement à l'enfant à naître et au nouveau-né, dans un cadre chronologique correspondant à la grande période des juristes romains, soit les IIe et IIIe siècles de notre ère, avec quelques incursions dans les époques antérieures ou postérieures. L'essentiel de notre information provient du droit civil, complété par quelques dispositions du droit pénal.

---

* Je tiens à remercier ici le professeur Adalberto Giovannini et Lavinia Galli-Milic qui ont bien voulu relire ce texte et me faire part d'utiles suggestions. Sauf indication contraire, les traductions des textes présentés ici sont tirées des éditions « Belles-Lettres ».

1 Celles-ci nous sont souvent parvenues par le biais de commentaires de juristes du début du IIIe siècle.

2 Ce terme désigne les enfants jusqu'à l'âge de 7 ans.

3 Le deuxième point comprend entre autres les mesures visant à éviter la substitution ou la suppression d'un enfant-héritier en cas de divorce ou de décès du père ; le troisième point comprend notamment, le *ius trium liberorum* ou encore les avantages fiscaux dont bénéficie le père de famille nombreuse.

STATUT DE L'ENFANT *IN UTERO*

Dans presque tout le droit civil, du moins à partir d'Hadrien, mais vraisemblablement déjà auparavant, les enfants *in utero* sont regardés comme des êtres réellement existants *(in rerum natura esse)*[4]. La même opinion est exprimée par Paul, à la fin du IIe siècle : l'enfant dans le sein de sa mère est considéré du point de vue légal comme faisant partie des êtres humains *(in rebus humanis esse)*, du moins en ce qui concerne les avantages dont il jouira une fois né[5]. Il en découle une double conséquence : d'une part, l'enfant dans le sein de sa mère bénéficie d'une certaine protection et, d'autre part, un certain nombre de droits lui sont garantis intacts jusqu'à sa naissance. Il s'agit là d'une exception, puisque, en dehors de lui, ni ses parents, ni personne ne peut se prévaloir de son existence future pour obtenir en avance des droits ou des avantages que seule sa naissance effective leur procurera.

Le fœtus est donc protégé contre une mort violente et prématurée, moins parce qu'on lui reconnaît le droit à la vie que parce que sa disparition lèse les intérêts de son père et, plus largement, ceux de la République. Une mesure visant la protection de l'enfant pour lui-même concerne les femmes criminelles et condamnées à la peine capitale. On ne peut, en effet, ni torturer une femme enceinte, ni l'exécuter avant la naissance de l'enfant qu'elle porte[6]. La mesure est antérieure à Hadrien et remonte peut-être au règne de Tibère, voire plus haut encore.

L'avortement, lorsqu'il est prouvé, est puni. Le châtiment s'exerce à la fois contre celui ou celle qui a fourni une potion abortive et contre la femme elle-même qui a fait violence à ses entrailles, car elle prive son mari d'une descendance légitime et l'Etat d'un futur citoyen. En effet, il ne s'agit pas ici d'une question de morale ou d'éthique comme dans le débat moderne sur le droit à la vie, mais de la préservation des intérêts du père, même défunt, ainsi que ceux de la République[7]. Dans son commentaire sur l'Edit, Ulpien précise que la femme est condamnée à l'exil et que cette condamnation est du ressort du gouverneur de province[8]. La mesure figurait sans doute déjà dans

---

[4] *Dig.* I, 5, 26, Julien, *Digestes,* 69.

[5] *Dig.* I, 5, 7, Paul, *Sur les parts concédées aux enfants des condamnés*, livre unique, ainsi que *Dig.* L, 16, 231, Paul, *Sur le senatus consultum Tertullianum*, livre unique. Ce sénatus-consulte, passé sous Hadrien ou Antonin, concerne le droit des mères à hériter de leurs enfants.

[6] *Dig.* I, 5, 18, Ulp., *Sabinus*, 27 (rescrit d'Hadrien) : *imperator Hadrianus Publicio Marcello rescripsit liberam ; quae praegnas ultimo supplicio damnata est, liberum parere et solitum esse servari eam, dum partum ederet. Dig.* XXXXVIII, 19, 3, Ulp., *Sabinus*, 14 ; Paul, *Sent.* I, 13, 5 (= I, 12, 5 éd. Scott).

[7] Un des premiers devoirs de tout citoyen envers l'Etat est, en effet, de se marier et de procréer. C'est ce principe, déjà en vigueur sous la République, qu'Auguste essaya de remettre au goût du jour par ses mesures contre les célibataires et ses lois sur le mariage. Cf. par exemple : Cic., *leg.* III, 7 ; Gell., I, 6, 1 et II, 15, 3 ; Suet., *Aug.* 34 et 89 ; Dion Cassius, *Hist. rom.* 54, 16, 1-2 ; 56, 1-10 ; en particulier 56, 6 (extrait du discours d'Auguste aux chevaliers) : « Déjà auparavant, il n'était permis à personne de renoncer à avoir des enfants et à prendre une épouse ; dès le principe, en effet, et en même temps que s'établissait la république, ce point a été réglé avec soin par la loi ; plus tard, il y a eu à ce sujet de nombreux décrets et du sénat et du peuple, décrets qu'il serait superflu d'énumérer ici. » (Trad. E. Gros 1845)

[8] *Dig.* XXXXVIII, 8, 8, Ulp., *Sur l'édit*, 33.

l'Edit, peut-être même sous une forme plus dure. Un passage du *pro Cluentio* de Cicéron est, de ce point du vue, révélateur : une femme de Milet, dont l'enfant à naître était un futur citoyen romain, a été reconnue coupable d'avortement et condamnée à mort, ceci évidemment dans le cadre de la loi romaine et non d'une loi grecque[9]. Pour qu'un avortement soit puni, il faut qu'il y ait dénonciation, plainte et que l'enquête établisse la culpabilité de la femme. Il est clair que la femme qui avorte en secret ou avec le consentement de son mari ne sera pas poursuivie[10]. La quasi-absence de références à une punition de l'avortement dans la littérature antique ne signifie pas que celui-ci n'était pas considéré comme un crime[11] ; elle montre, en revanche, à l'évidence la difficulté qu'il y avait à prouver un tel acte et à le distinguer clairement d'une fausse-couche. C'est sans doute la raison pour laquelle, ne pouvant le plus souvent agir directement contre la femme sur la base d'un simple soupçon, les juristes se sont tournés vers les marchands de drogues : celui ou celle qui fournit une potion abortive est puni quelle qu'ait été son intention. La peine est sévère : les mines pour les personnes de rang inférieur, la relégation dans une île avec perte d'une partie de la propriété pour celles d'un rang supérieur. Si la femme meurt des effets de la potion, la peine infligée est alors la mort[12]. La femme qui avorte, si elle n'en meurt pas, tombe sous le coup de la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*. Selon l'Edit, elle doit être condamnée à l'exil, peine qu'un rescrit des empereurs Sévère et Caracalla étendit aux femmes divorcées en l'adoucissant à un exil temporaire[13].

---

9 Cic., *Cluent.* 32 : *Memoria teneo Milesiam quandam mulierem, cum essem in Asia, quod ab heredibus secundis accepta pecunia partum sibi ipsa medicamentis abegisset, rei capitalis esse damnatam; neque iniuria quae spem parentis, memoriam nominis, subsidium generis, heredem familiae, designatum rei publicae ciuem sustulisset.* J. Gardner, citant ce passage, relève la désapprobation morale exprimée par Cicéron face à l'avortement et ajoute erronément que la femme a été condamnée à mort « presumably under Greek law » (*Women in Roman Law and Society*, London, 1990, 159). Mais Cicéron dit clairement que la femme, par son avortement, a supprimé *designatum rei publicae civem*, un futur citoyen romain. Ce passage ne peut se comprendre autrement. De plus, tout le contexte parle en faveur d'une histoire purement romaine : Cicéron, en effet, la raconte en introduction en quelque sorte à l'avortement de la veuve de Magius et aux crimes d'Oppianicus. L'extrait de Tryphoninus (*Dig.* XXXXVIII, 19, 39) citant ce passage du *pro Cluentio* insiste sur la différence de peine, dans le cadre de la loi romaine, entre le temps de Cicéron et celui de Septime Sévère et Caracalla, et sur le statut de la femme : autrefois, la veuve qui supprimait un héritier potentiel pour de l'argent était condamnée à mort, maintenant, la femme divorcée qui fait de même est punie d'un exil temporaire.

10 Comme le relève d'ailleurs Gardner, *ibid.*, 159.

11 Ainsi par exemple, Ov., *Am.* II, 13, qui exprime ici les inquiétudes d'un amant, dont l'intérêt n'est pas de dénoncer l'acte de sa maîtresse, ni de faire un état des lois existantes qui pourraient punir son geste. Celui qui aurait pu dénoncer Corinne, dans un cas réel, était le mari, lequel ignorait probablement tout de l'état de sa femme ; Juv., *Sat.* II, 32-33 ; Suet., *Dom.* 22, 2 ; Plin., *Epist.* IV, 11, 6 : l'histoire de Domitien et de Julia ne peut pas non plus être utilisée pour argumenter en faveur de l'impunité. A côté de l'exagération satirique de Juvénal, le texte de Pline est très clair : Domitien entretenait une relation avec sa nièce qui se retrouva enceinte. Elle avorta, sans doute avec le consentement du prince, – Suétone dit même qu'il l'y obligea –, et en mourut. Même s'il y avait eu dénonciation et enquête, Julia était morte et donc échappait à toute poursuite ; quant au prince, il était intouchable. Voir aussi Gardner (*supra* n. 9), 158-159, pour qui l'avortement n'était pas considéré comme un crime avant l'époque des Sévères ; J.-P. Néraudau, *Etre enfant à Rome*, Paris, 1996, 187-190 ; D. Gourevitch, *Le mal d'être femme*, Paris, 1984, 206-213 ; P. Salmon, *La limitation des naissances dans la société romaine*, Bruxelles, 1999 (Latomus 250), 51-77.

12 *Dig.* XXXXVIII, 19, 38, 5, Paul, *Sentences*, 5 ; Paul, *Sent.* V, 23, 8 (= V, 23, 14 éd. Scott).

13 *Dig.* XXXXVIII, 8, 8, Ulp., *Sur l'édit*, 33 ; XXXXVIII, 19, 39, Tryphoninus, *Disputes*, 10 ;

Souvent inextricablement liés aux intérêts du père, la plupart des droits et avantages garantis à l'enfant *in utero* sont fonction de la condition sociale et juridique de ses parents au moment de sa naissance, ainsi que de la légitimité de leur union.

LA LEGITIMITE DE L'ENFANT

Pour déterminer la condition de l'enfant, il est nécessaire d'établir en premier lieu sa légitimité. L'enfant légitime, du point de vue du droit romain, est celui qui est issu d'un *matrimonium iustum*. Pour qu'il y ait justes noces, il faut que les parents soient tous deux citoyens romains, ou qu'ils aient entre eux le *conubium*, c'est-à-dire le droit d'intermariage. Si ces conditions ne sont pas réunies, l'enfant est dit *vulgo conceptus*[14] et, légalement, un tel enfant n'a pas de père : en effet, si la mère est en principe toujours certaine, le père lui est déclaré par mariage[15]. La légitimité d'un enfant pouvait être mise en doute, au début du mariage, en cas de naissance prématurée, ou au contraire, pour un enfant posthume, de grossesse extra-longue[16]. La loi, se fondant sur l'autorité d'Hippocrate qui établit qu'un enfant né au 7e mois peut être parfaitement formé, admet comme légitimes les prématurés nés 7 mois après la conclusion d'un *matrimonium iustum*[17]. De même, elle a toujours considéré comme légitime l'enfant né 10 mois après un divorce ou la mort du mari, car on estimait que la durée limite de la grossesse était de 10 mois pleins[18]. L'enfant né 11 mois après la mort du mari était donc légalement tenu pour illégitime. Cependant l'empereur Hadrien, au dire d'Aulu-Gelle, avait décrété que, pour autant que la femme ait été d'une chasteté indiscutable, la naissance pouvait parfois survenir au cours du 11e mois, suivant en cela l'opinion des philosophes et des médecins[19] :

> « En outre, à propos de l'accouchement humain, en dehors de ce que j'ai lu dans les livres, j'ai appris quant à moi, qu'il était arrivé à Rome ce que voici. Une femme de bonne et honorable conduite, d'une chasteté indiscutable, avait accouché le 11e mois après la mort de son mari, et on lui avait fait des difficultés à cause de la longueur du délai, dans l'idée qu'elle avait conçu après la mort de son mari, puisque les décemvirs avaient écrit qu'un être humain vient au monde dans les 10 mois, et non au cours du 11e ; mais feu l'empereur

---

XXXXVII, 11, 4, Marcianus, *Règles*, 1. Tryphoninus et Marcianus, citant le rescrit des Sévères, parlent d'un exil temporaire, le premier précisant qu'il s'agit de la femme divorcée.

14 *Dig*. I, 5, 23, Modestinus, *Pandectes*, 1 : *vulgo concepti dicuntur qui patrem demonstrare non possunt, vel qui possunt quidem, sed eum habent, quem habere non licet.*

15 *Dig*. II, 4, 5, Paul, *Sur l'édit*, 4 : *pater vero is est, quem nuptiae demonstrant.*

16 Pline, *Hist Nat.* VII, 38ss : exemples de naissances célèbres au 7e, 8e ou même début du 11e mois.

17 *Dig*. I, 5, 12, Paul, *Réponses*, 19 ; Hippocr., *Du fœtus de 7 mois* (éd. Littré).

18 *XII Tables*, IV, 4 (éd. Scott) ; *Dig*. XXXVIII, 16, 3, 11, Ulp., *Sabinus*, 14 ; Gell., III, 16.

19 Gell., III, 16, 12. L'enfant né 11 mois après le décès du père est toujours tenu pour illégitime sous Justinien, avec toutefois une réserve concernant la chasteté de la femme : *Nov*. 39, 2.

> Hadrien, ayant appelé à lui la cause, avait décrété que l'accouchement pouvait survenir aussi au cours du 11e mois ; et nous avons lu quant à nous son décret sur le sujet. Dans ce décret Hadrien dit qu'il prend cette décision après avoir consulté l'opinion des philosophes et des médecins anciens. »

La question de la légitimité de l'enfant se posait de manière cruciale en matière d'héritage, en particulier lorsque les intérêts en jeu étaient importants. Les co-héritiers essayaient alors de prouver l'illégitimité de l'enfant posthume en invoquant l'argument de la longueur extraordinaire de la grossesse. Mais même si celle-ci s'avérait manifestement d'une durée suspecte, ils n'étaient néanmoins pas assurés d'obtenir gain de cause, la décision d'appliquer ou non la loi au pied de la lettre appartenant en fin de compte au juge. En témoigne cette anecdote pêchée par Pline l'Ancien[20] dans les écrits du juriste Masurius Sabinus :

> « Le préteur L. Papirius débouta un héritier collatéral, qui revendiquait la succession au nom de la loi, au profit d'un enfant que sa mère déclarait avoir porté 13 mois, sous prétexte qu'aucun délai précis de grossesse n'avait été stipulé. »

Anecdote qui jette quelque doute sur l'intégrité du préteur dans cette affaire !

La condition de l'enfant a naitre

La condition sociale de l'enfant doit être clairement établie au plus tard au moment de sa naissance, afin qu'il ne puisse usurper une condition qui n'est pas la sienne ou au contraire déchoir du rang qui lui est dû et, qu'en conséquence, il bénéficie des avantages – ou des désavantages ! – liés à son statut social.

Les juristes sont unanimes à admettre que l'enfant conçu en justes noces (*matrimonium iustum*) suivra la condition du père : il sera libre et citoyen romain avec tous les droits qui découlent de ce statut[21]. L'enfant né d'une union illégale ou interdite (incestueuse, par exemple) suit la condition de sa mère, car un tel enfant n'a pas de père légal. De tels enfants sont appelés *spurii*, terme d'étymologie incertaine[22]. Plus tard, au Ve siècle, la loi fera une différence entre les enfants naturels, issus d'une union avec une concubine, et les bâtards issus d'unions interdites, accordant même à un certain moment aux premiers une part à la succession de leur père[23].

Le moment déterminant pour fixer la condition de l'enfant se situe au moment de la conception pour l'enfant issu d'un mariage légitime. Tous les

---

20 Pline, *Hist. Nat.* VII, 40.

21 Gaius, I, 4, 9 (éd. Hulot *et al.*, 1811) et Gaius, *Inst.* I, 56ss ; Ulp., *Règles*, V, 8.

22 Gaius, I, 4, 8 (éd. Hulot *et al.*, 1811) et Gaius, *Inst.* I, 64 ; *Dig.* I, 5, 23, Modestinus, *Pandectes*, 1 ; Ulp., *Règles*, IV, 2 et V, 7 ; *Dig.* I, 5, 24, Ulp., *Sabinus*, 27.

23 *Cod. Iust.* V, 27, 2-6. Ce sera le cas pendant tout le Ve siècle et jusqu'en 519 sous le règne de Justin.

juristes l'admettent sans difficulté. Ils divergent, en revanche, dans le cas d'un enfant issu d'une union illégitime et se répartissent en deux tendances. La première, que l'on pourrait qualifier de « dure », est celle adoptée notamment par Gaius et Ulpien : l'enfant illégitime suit la condition de la mère au moment de la naissance et, d'une manière générale, la condition la plus défavorable. La deuxième, plus modérée, défendue entre autres par Paul et Marcien, avantage systématiquement l'enfant à naître : l'enfant jouira de la condition la plus favorable connue par sa mère entre le moment de sa conception et celui de sa naissance. Prenons par exemple le cas d'une mère tombée en esclavage. Pour les tenants de la première opinion, si la mère est libre au moment de la conception, mais esclave au moment de la naissance, l'enfant est esclave[24]. Si la mère esclave au moment de la conception a ensuite été affranchie durant sa grossesse et donc est libre au moment de la naissance, l'enfant est de condition libre. En vertu de cette règle, qui suit strictement le droit des gens *(ius gentium)*, une femme libre qui s'unit à un esclave donne le jour à un enfant de condition libre. Dans ce cas cependant, les juristes, suivant le sénatus-consulte Claudien, font une exception à leur propre règle : l'enfant d'une citoyenne et d'un esclave dont elle connaissait l'état sera esclave[25]. Pour les partisans d'une législation plus modérée, si la mère est libre au moment de la conception, mais esclave au moment de la naissance, l'enfant sera libre et ici Marcien précise qu'il est sans importance que la mère ait conçu son enfant dans un mariage légitime ou non, car la calamité de la mère ne doit pas se répercuter sur l'enfant qu'elle porte. Il suffit, dit-il, que l'enfant *in ventre* ait eu une mère libre à un quelconque moment entre la conception et la naissance pour qu'il soit de naissance libre[26]. L'empereur Hadrien avait déjà édicté ou incité plusieurs mesures favorables à l'enfant en ce qui concerne sa condition, dont une amendant le sénatus-consulte Claudien :

> « Voici en effet une citoyenne romaine qui s'est unie avec l'esclave d'autrui, du consentement de son maître : elle pouvait, de convention expresse, en vertu du sénatus-consulte Claudien, demeurer libre mais enfanter un esclave, car le sénatus-consulte déclare valable la convention intervenue entre la femme et le maître de cet esclave. Mais ultérieurement le divin Hadrien, ému de l'injustice de la chose et de l'inélégance de cette solution en droit, rétablit la règle du droit des gens, afin que du moment que la femme reste libre, elle donne le jour à un enfant libre »[27].

---

[24] Gaius, I, 4, 9 (éd. Hulot *et al.*, 1811) : *si vero ex ingenua, ancilla praegnans facta fuerit, servus nascetur, quia non legitime, sed vulgo conceptus est* ; Ulp., *Règles*, V, 8 et 10 ; Gaius, *Inst.* I, 89 ; *Dig.* I, 9, 7, Ulp., *Loi Julia et Papia*, 1, concernant les fils de sénateurs.

[25] Gaius, *Inst.* I, 82-86 ; sur les risques encourus par la femme : Paul, *Sent.* II, 21 ; sur le sénatus-consulte Claudien, cf. encore Tac., *ann.* XII, 53 ; H. R. Hoetink, Autour du « Sénatus-Consulte Claudien », in *Droits de l'Antiquité et sociologie juridique. Mélanges H. Levy-Bruhl*, Paris, 1959, 153-162.

[26] *Dig.* I, 5, 5, 2-3, Marcianus, *Institutes*, 1 ; Paul, *Sent.* II, 25, 1-3 (= 24, 1-3, éd. Scott).

[27] Gaius, *Inst.* I, 84 ; autres exemples de mesures en faveur de l'enfant édictées par Hadrien : Gaius, *Inst.* I, 80ss (Latins) ; *Dig.* I, 5, 18, Ulp., *Sabinus*, 27 (condamnée à mort).

Mais les décisions d'Hadrien en ces matières n'ont pas toutes fait jurisprudence, notamment en ce qui concerne les enfants de la femme libre et de l'esclave. Relevons encore que les inscriptions relatives aux esclaves impériaux montrent à l'évidence que le sénatus-consulte Claudien, dont l'initiative est due à Pallas, lui-même affranchi impérial, n'a pas été appliqué systématiquement et cela au sein même de la *familia* impériale déjà sous le règne de Néron[28].

LES DROITS DU FUTUR PETIT CITOYEN

Sa légitimité établie et sa condition fixée, l'enfant à naître de citoyens romains se voyait donc garantir un certain nombre de droits. Parmi ceux-ci vient en premier lieu le droit à la succession de ses parents. Ainsi, l'enfant *in utero* ne peut être évincé d'une succession au profit de parents d'un degré moindre sous prétexte que sa naissance n'est pas certaine[29]. Les héritiers de même degré que lui ne peuvent toucher leur part entière d'héritage avant sa naissance, car on ne peut savoir à l'avance combien d'enfants vont naître. Et le juriste de citer les cas de naissances multiples[30] dont un en particulier a frappé les esprits : celui d'une femme d'Alexandrie, appelée Serapias selon Gaius[31], présentée à l'empereur Hadrien pour avoir donné naissance à des quintuplés. Selon Paul, citant une source contemporaine (Laelius, prétendu témoin oculaire de l'entrevue impériale), la femme aurait donné naissance d'abord à 4 bébés, puis 40 jours plus tard au cinquième. La naissance de septuplés était réputée courante en Egypte ce que l'on expliquait comme un effet de l'eau du Nil[32]. Selon Gaius, lorsque plus de 3 enfants naissent à la fois, l'événement est presque tenu pour un sinistre présage, comme le montre l'histoire de cette femme d'Ostie qui, sous le règne d'Auguste, aurait mis au monde des quadruplés ou des quintuplés, événement qui, selon Pline, annon-

---

28 Comme en témoigne, *IK* 59, *Greeks and Romans in Imperial Asia* n° 61, règne de Néron, inscription bilingue latin-grec dont voici le texte latin : ARRUNTIAE L F ATTICE | CON[TUBER]NALI ET Q A[RRUN]TIO | IUST[O FILI]O CARISSIM[O] | HYA[CINTHUS NERONIS] | CAES [AUG TABULARIUS] P D S. Les mots *filio* et *Neronis* peuvent être restitués à partir du texte grec qui les a conservés en entier. L'inscription provient de Synnada en Asie Mineure. Pour d'autres exemples et une analyse de la situation des esclaves impériaux relativement à leurs femmes, à leurs enfants et au sénatus-consulte Claudien, cf. P. R. C. Weaver, *Familia Caesaris. A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*, Cambridge, 1972, 112-169 ; et *id.*, Status of children in mixed marriages, in B. Rawson (éd.), *The Family in Ancient Rome, New Perspectives*, London, 1992, 145-169.

29 *Dig.* V, 4, 3, Paul, *Plautius*, 17.

30 *Dig.* V, 4, 3, Paul, *Plautius*, 17.

31 *Dig.* XXXIV, 5, 7, pr., Gaius, *Fideicommis*, 1.

32 Pline, *Hist Nat.* VII, 33 : « Un chiffre supérieur (à 3) passe pour un prodige, sauf en Egypte où les eaux du Nil sont un breuvage prolifique. ... Bien plus, en Egypte, Trogue signale la naissance de 7 jumeaux à la fois au cours du même accouchement ». En *Dig.* V, 4, 3, Paul, *Plautius*, 17, il est dit que beaucoup de femmes en Egypte ont produit 7 enfants en un seul accouchement. Se basant sur de bonnes autorités *(non leves auctores)*, Paul rapporte aussi, dans le même passage, le cas d'une femme du Péloponnèse qui aurait accouché 5 fois de quadruplés. La même histoire est rapportée par Pline, *Hist Nat.* VII, 33 qui ne cite pas sa source et où la même femme a accouché cette fois-ci 4 fois de quintuplés !

çait sans aucun doute la famine qui survint par la suite[33]. Les naissances de quadruplés, quintuplés ou autres sextuplés étaient toutefois suffisamment rares pour que la même histoire soit reprise de génération en génération, avec son cortège d'inévitables variantes, ce dont témoignent à l'évidence nos sources. Face à cette situation, les juristes ont suivi une voie moyenne : dans le cas où à sa mort, le *pater familias* laisse un fils et une femme enceinte, assumant que la naissance de triplés était une réelle possibilité, ils ont, en conséquence, réduit provisoirement la part d'héritage du fils à un quart[34].

La législation préserve les intérêts de l'enfant en matière de succession, même lorsque la naissance ne se passe pas normalement. Ainsi, que l'enfant soit sorti du ventre de sa mère par césarienne ou qu'il soit né incomplet *(non integrum animal)*, mais vivant[35], le testament préexistant est annulé et l'enfant est considéré comme un héritier légitime.

L'enfant à naître (ou né) est également protégé contre les spoliations d'héritage, lorsque, après le décès du père, la possession des biens est transférée, pour le compte de son enfant, à la mère ou à un tiers[36]. Le préteur, dans son édit, s'attache d'une part à garantir l'enfant contre le pillage de son héritage par ceux à qui la possession a été transférée et, d'autre part, à protéger les intérêts des autres héritiers contre de fausses allégations de la femme enceinte. Cette procédure est liée à celle de l'examen de la femme enceinte : si celle-ci donne bien le jour à un enfant, une enquête devra prouver qu'il est le fils du défunt[37].

En cas de divorce, la loi, en vertu du sénatus-consulte Plancianum, reconnaît spécifiquement à la femme enceinte et à l'enfant une fois né le droit aux aliments, c'est-à-dire à la nourriture, à l'habillement, au logement et, pour le second, à l'éducation. Les aliments doivent être fournis à l'enfant par sa mère, s'il est *spurius*[38], ou par son père lorsqu'il l'a reconnu. De fait, la loi tend à obliger le père à supporter matériellement ses enfants, même s'il ne les reconnaît pas. Ainsi, en cas de divorce, lorsqu'il n'a pas pris les mesures légales nécessaires ou n'a pas officiellement refusé la paternité de l'enfant, il est légalement tenu de le reconnaître, sous peine de sanctions sévères[39]. Un sénatus-consulte passé sous Hadrien force même le père à reconnaître ses enfants nés pendant le mariage. Selon Julien, cependant, si la mère ne respecte pas les dispositions du sénatus-consulte Plancianum,

---

33 Pline, *Hist Nat.* VII, 33 (quadruplés) ; Gell., X, 2, 2 (quintuplés).

34 *Dig.* V, 4, 3, Paul, *Plautius*, 17. Mêmes réflexions pour le recouvrement des créances en *Dig.* V, 1, 28, 5, Paul, *Plautius*, 17 où Paul cite à ce propos l'opinion de Cassius et Sabinus, juristes de l'époque de Tibère.

35 *Dig.* XXVIII, 2, 12, Ulp., *Sabinus*, 9.

36 *Dig.* XXV, 5 et 6.

37 *Dig.* XXV, 6, 1, pr., Ulp., *Sur l'édit*, 34.

38 *Dig.* XXV, 3, 5, 4, Ulp., *Devoirs du consul*, 2.

39 *Dig.* XXV, 3, 1, 4, Ulp., *Sur l'édit*, 34 ; XXV, 3, 1, 12, Ulp., *Sur l'édit*, 34, citant le Digeste de Julien. Ces mesures comportent notamment l'envoi d'observateurs pour vérifier que la femme est bien enceinte.

l'enfant ne subit aucun préjudice. En effet, le père n'est pas obligé de le reconnaître, mais, s'il est prouvé que l'enfant est le sien, il sera néanmoins contraint de le supporter matériellement[40]. De toute manière, si le juge décide que le père doit fournir les aliments à l'enfant, celui-ci doit s'exécuter, qu'il soit réellement le père ou non[41]. S'il refuse, le juge décidera du montant de la pension en proportion de ses moyens et si, à nouveau, le père se dérobe, il y sera forcé par la saisie et la vente de ses biens pris en gage[42].

Outre ses droits à la succession, l'enfant *in utero* se voit garantir encore le droit de *postliminium*[43]. Le *postliminium* est une disposition légale, applicable en temps de paix comme en temps de guerre, qui permet au Romain captif, pour autant qu'il ne se soit pas rendu, de retrouver la plupart de ses droits à son retour (puissance paternelle, tutelle, créance, succession, etc.), sauf le mariage qui doit être renouvelé par consentement[44]. Le *postliminium* s'applique à tout captif quel que soit son sexe ou son statut[45]. Dans le cas de l'enfant, il est applicable lorsque celui-ci est né en captivité d'un père et d'une mère citoyens romains eux aussi captifs, puis libérés tous les trois en même temps. Si seuls la mère et l'enfant sont libérés, tandis que le père reste en captivité, alors l'enfant ne jouit pas du *postliminium* et suit la condition de la mère, comme s'il était né d'un étranger[46], puisque, tant qu'il est en captivité, le père est considéré comme mort[47]. En revanche, si seule la femme enceinte, unie par justes noces à un citoyen romain, est emmenée captive et donne naissance à son enfant alors qu'elle est aux mains de l'ennemi, l'enfant, comme d'ailleurs elle-même, bénéficie du *postliminium* à sa libération[48]. L'enfant tombe alors sous la puissance du père, en même temps qu'il retrouve les droits qui auraient dû être les siens s'il était né dans sa *civitas*, à Rome par exemple[49].

---

40 *Dig.*, XXV, 3, 1, 13-16, Ulp., *Sur l'édit*, 34 citant le Digeste de Julien et XXV, 3, 3, 1, Ulp., *Sur l'édit*, 34 (sénatus-consulte du règne d'Hadrien).

41 *Dig.*, XXV, 3, 5, 9, Ulp., *Devoirs du consul*, 2 ; *Dig.* I, 6, 10, Ulp., *Loi Julia et Papia*, 4.

42 *Dig.* XXV, 3, 5, 10, Ulp., *Devoirs du consul*, 2.

43 *Dig.* XXXXIX, 15, 9, Ulp., *Loi Iulia et Papia*, 4 : *Apud hostes susceptus filius si postliminio redierit, filii iura habet : habere enim eum postliminium nulla dubitatio est post rescriptum imperatoris Antonini et divi patris eius ad Ovinium Tertullum praesidem provinciae Mysiae inferioris.* Ovinius Tertullus fut *legatus augusti pro praetore* de la province de Mysie de 198 à 202.

44 *Dig.* XXXXIX, 15, 5, pr.-2, Pomponius, *Quintus Mucius*, 37 ; XXXXIX, 15, 8, Paul, *Loi Iulia et Papia*, 3 ; XXXXIX, 15, 14, Pomponius, *Sabinus*, 3.

45 *Dig.* XXXXIX, 15, 19, 10, Paul, *Sabinus*, 16.

46 *Dig.* XXXXIX, 15, 25, Marcianus, *Institutes*, 14.

47 Il est mort du point de vue de la loi : *Dig.* XXXXIX, 15, 18, Ulp., *Sabinus*, 35.

48 *Dig.* XXXXIX, 15, 12, 18, Tryphoninus, *Disputes*, 4 ; XXXXIX, 15, 21, Ulp., *Opinions*, 5 ; *Dig.* XXVIII, 3, 6, 1-2, Ulp., *Sabinus*, 10.

49 *Dig.* XXXXIX, 15, 9, Ulp., *Loi Iulia et Papia*, 4.

EXPOSITION ET INFANTICIDE

Dans le cadre d'un *matrimonium iustum*, le père, en vertu de sa *patria potestas*, avait selon les décisions des décemvirs le droit de vie et de mort sur ses enfants. Cette puissance du père sur ses enfants est propre au droit romain[50]. Au fil du temps, la législation tendit peu à peu à limiter ce pouvoir absolu, la même évolution se remarquant d'ailleurs dans le cas de la puissance des maîtres sur leurs esclaves. Ainsi, au début du IIIe siècle au plus tard, tuer sans raison l'enfant qu'on a reconnu, l'abandonner, lui refuser la nourriture ou l'exhiber en public pour exciter la pitié sont considérés comme des crimes[51]. La loi dans ce domaine aussi suit l'évolution des mœurs[52].

En droit romain, la décision d'abandonner ou d'exposer ses enfants appartient donc légalement et uniquement au père de famille, avant qu'il ne reconnaisse l'enfant. L'exposition d'enfants était une pratique relativement courante qui permettait de se débarrasser d'un enfant dont on ne voulait pas pour de multiples raisons (nécessité, héritage, etc.) sans le tuer, ce qui paraissait plus humain, car on lui laissait ainsi une chance de survie[53]. La loi, comme la philosophie ou le christianisme, tenta de combattre cette pratique, mais s'avéra dans ce domaine singulièrement impuissante.

L'infanticide est non seulement reconnu mais ordonné par la loi dans le cas des monstres, des prodiges et des enfants difformes. Au sujet des monstres, la loi des XII Tables stipule qu'ils doivent être éliminés aussitôt nés[54]. Selon Denys d'Halicarnasse, Romulus autorisa les parents à exposer l'enfant infirme ou monstrueux après qu'il eût été examiné par 5 témoins de sexe masculin[55]. Cependant, les parents n'appliquaient pas toujours la loi et l'état pouvait, s'ils étaient dénoncés, se substituer à eux, comme ce fut le cas en 207, en pleine deuxième guerre punique, où un enfant de taille anormalement grande et de sexe incertain, dénoncé comme prodige, fut exécuté par les autorités[56]. En ce qui concerne les enfants difformes et infirmes, les lois postérieures tiennent compte, dans une certaine mesure, du degré de difformité ou d'infirmité de l'enfant. Lorsque sa forme n'a plus rien d'humain, il

---

50 *Dig*. I, 6, 3, Gaius, *Institutes*, 1.

51 *Dig*. XXV, 3, 4, Paul, *Sentences*, 2.

52 A ce propos, cf. Gell., XX, 1, 22.

53 En témoignent les nombreuses allusions ou les discussions chez les auteurs anciens (Sénèque père et fils ; Pline le Jeune ; Tacite, Suétone, Philon d'Alexandrie etc.), dans les papyrus ou les codes de loi, ainsi que, au Bas-Empire, l'existence d'hospices pour enfants trouvés et d'orphelinats. Cette pratique continue d'ailleurs au Moyen-Age et même au-delà. Voir aussi Néraudau, (*supra* n. 11), 192-202 ; Salmon, (*supra* n. 11) 80-88 ; Gardner (*supra* n. 9), 155-158.

54 *XII Tables*, IV, 3 (éd. Scott).

55 Den. Hal., *Ant. Rom.*, II, 15. Voir aussi Néraudau, *ibid.*, 190-192 ; Salmon, *ibid.*, 78-79; Gardner, *ibid.*, 155-158.

56 Pline, *Hist Nat.* VII, 34 ; Liv., XXVII, 37, 5-6 (207 av. J.-C.) : enfant de taille trop grande et de sexe incertain. Il fallait pour conjurer le prodige selon les haruspices « bannir l'enfant du territoire romain, l'éloigner du contact avec la terre et l'immerger en haute mer. On l'enferma vivant dans un coffre, l'emporta et le jeta à la mer. »

n'est pas considéré comme un enfant et est mis à mort[57]. En revanche, s'il est incomplet ou s'il a des membres supplémentaires, il est considéré comme un enfant, car il semble être humain malgré tout[58]. Ainsi, lorsque, en 177 avant J.-C., durant la guerre en Istrie, sur le territoire de Rome naquit un enfant sans bras, se contenta-t-on de sacrifices pour conjurer le prodige[59]. Dans ce cas précis, on ne sait ce qu'a fait ensuite le père.

La loi, dans ce domaine, a évolué avec le temps et la littérature donne quelques exemples de créatures monstrueuses ou de prodiges que leurs parents ont laissé vivre. Ainsi les hermaphrodites, considérés comme des prodiges sous la République et donc éliminés, seraient-ils devenus des objets de curiosité et de plaisir sous l'empire, du moins à en croire Pline l'Ancien[60]. En 54 après J.-C., cependant, ils sont toujours considérés comme un signe néfaste. Tacite, en effet, raconte qu'à la veille de la mort de Claude, de nombreux prodiges, parmi lesquels la naissance supposée d'hermaphrodites, annoncèrent de funestes changements dans l'Etat[61]. Cependant, la loi, au plus tard à la fin du IIe siècle, reconnaît même à l'hermaphrodite chez qui le côté mâle est dominant, le droit d'instituer un héritier posthume[62]. Témoignent encore de l'évolution des mœurs et de la loi, ces enfants de taille géante et de vieillesse prématurée qu'on laisse vivre jusqu'à leur mort naturelle, comme par exemple vers le milieu du Ier siècle après J.-C., le fils du chevalier Cornelius Tacitus qui outre sa taille anormale avait, dit-on, l'intelligence obtuse, la démarche lente et la voix forte[63].

CONCLUSION

Les litiges, jalousies, convoitises et contrariétés que pouvait susciter la venue d'un enfant venant casser un testament déjà établi, bouleverser l'ordre des héritiers ou révéler au grand jour le secret d'une liaison adultère, ont obligé les juristes à le protéger dès le sein de sa mère. Ils l'ont fait d'abord pour sauvegarder les intérêts du père et ceux de la République, mais aussi quelquefois ceux de l'enfant lui-même. Ils ne se sont jamais préoccupés des familles, les plus nombreuses, où tout allait bien, où la naissance d'un enfant était accueillie avec joie par ses parents et sa mort ressentie comme une perte inconsolable[64]. En fait, les père et mère, les co-héritiers, les voisins étaient généralement plus bienveillants envers les tout-petits que la lecture des seuls textes juridiques ne le laisserait supposer.

---

57 *Dig.* I, 5, 14, Paul, *Sentences*, 4 ; Paul, *Sent.* IV, 9, 3.
58 Paul, *Sent.* IV, 9, 4 ; *Dig.* I, 5, 14, Paul, *Sent.* 4 ; *Dig.* XXVIII, 2, 12, Ulp., *Sabinus*, 9.
59 Liv., XLI, 9.
60 Pline, *Hist Nat.* VII, 34.
61 Tac., *Ann.* XII, 64.
62 *Dig.* XXVIII, 2, 6, 2, Ulp., *Sabinus*, 3.
63 Pline, *Hist Nat.* VII, 76.
64 Quint., *Inst.* VI, pr.

La mort des tout petits dans l'Occident romain

FANETTE LAUBENHEIMER

L'arrivée de la vie, la naissance d'un enfant est un événement naturel, un don de la nature, qui concerne toutes les sociétés humaines au plus profond d'elles-mêmes. Elles ont toutes été confrontées au choc de la vie qui commence, comme à la question de la mort prématurée de tout petits, lorsqu'elle se produit.

Réactions, pratiques et rituels de la mort sont à la fois communs et différents, souvent difficiles à interpréter pour les sociétés anciennes aux cultures multiples, alors que seuls sont conservés des vestiges archéologiques. Binford, observant les pratiques funéraires d'une quarantaine de sociétés étudiées par l'ethnologie montre bien que si la complexité de la signification des rituels était en rapport avec la complexité de la société, des significations équivalentes pouvaient être exprimées très diversement et inversement[1].

La diversité des populations de l'Occident romain et la diversité de leurs traditions, leur évolution sur une période de plusieurs siècles et le peu de sources écrites dont nous disposons pour un sujet que l'on pourrait penser marginal : la mort des tout petits (entre la naissance et six mois à un an), rendent l'analyse délicate. Il s'agit cependant d'un thème révélateur de culture et de traditions profondément ancrées, pour lequel l'archéologie récente a livré une foule de données que nous allons tenter d'examiner.

LA NAISSANCE DECLAREE

Si l'on s'en tenait aux papyrus de l'Egypte romaine, sur lesquels sont consignées des déclarations de naissance et des déclarations de décès, avec mention du nom des déclarants, leur adresse, le nom de leurs ascendants, voire le chiffre de leur revenu et bien sûr la date, on aurait vite l'impression de se trouver dans l'actualité de ce qui se passe au service de l'état civil dans nos mairies.

---

[1] L. R. Binford, Mortuary practices : their study and their potential, *Memoirs for the American Society of Archaeology* 25 (1971), 6-25.

En effet, lors de la naissance d'un enfant, les citoyens romains d'Egypte, étaient tenus de faire une déclaration auprès du préfet. Par exemple, un papyrus de Théadelphie, dans le Fayoum, rapporte la :

> « déclaration d'Ischyas, fils de Protas, fils de Mysthos, dont la mère est Thasas, du quartier d'Hermouthiaké, et sa femme Thaisarie, fille d'Ammonios, fils de Mysthos, dont la mère est Thaisas, du quartier d'Hermouthiaké. Nous faisons inscrire Ischyas, le fils qui nous est né à l'un et à l'autre. Il est âgé d'un an cette présente année 24 d'Antonin César le Seigneur (150-151). C'est pourquoi je fais cette déclaration de naissance.
> Ischyras, âgé de 44 ans, sans signes particuliers.
> Thaisarie, âgée de 24 ans, sans signe particulier.
> Ammonios, scribe du nome, a écrit à leur place. »[2]

L'âge du nouveau-né, ici bien avancé déjà, n'est pas toujours indiqué sur les listes qui permettent d'établir des extraits de naissance, dont les exemples sont connus. On sait, cependant, que sous Marc-Aurèle, il y eut obligation de déclarer les nouvelles naissances dans un délai maximum de trente jours[3].

DES NAISSANCES CONTROLEES ?

Mais voyons tout d'abord la situation dans l'Occident romain : avoir des enfants ou non, les désirer ou les subir et, une fois nés, les garder ou s'en défaire, se plier à des rites, à des coutumes, à des obligations, protéger leur santé, quels étaient les choix et les enjeux ? Qu'en savons-nous ?

Contrôler la naissance, recourir à la contraception, le souci a été permanent dans les sociétés anciennes et les recettes ne manquent pas, ni dans l'Ancien Testament, ni dans l'Egypte pharaonique, ni *a fortiori* à l'époque romaine. Par exemple Pline[4] comme Dioscorides[5] indiquent que la résine de cèdre est un bon préservatif masculin, tandis que Juvénal souligne combien sont efficaces les pratiques et les drogues qui rendent les femmes stériles dans les milieux aisés :

> « Celles-là du moins (c'est-à-dire les pauvres) acceptent les dangers de l'accouchement et toutes les fatigues d'une nourriture : leur pauvreté les y oblige. Mais sur un lit doré, on ne voit guère de femmes en couches, tant sont efficaces les pratiques et les drogues qui rendent les femmes stériles et tuent à prix fait les enfants dans le sein de leur mère. »[6]

On ne sait en réalité rien ni de l'efficacité ni de l'étendue de ces pratiques.

---

[2] B. Grenfell, A. Hunt, *Fayum Towns and their Papyri*, London, 1900, 137-138, n° XXVIII, d'après G. C. Picard, J. Rougé, *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale dans l'Empire romain (31 av. J.-C. - 225 ap. J.-C.)*, Paris, 1969, 85.
[3] *Ibid.*, 88-89.
[4] Pline, *Hist. Nat.* XXIV, 18.
[5] Diosc. *De materia medica*, I, 77, 2.
[6] Juv. *Sat.* VI, 595 (éd. et trad. CUF, 1983).

A l'inverse, une attitude nataliste semble s'être développée chez les Gauloises que Strabon décrit ainsi :

« les femmes, en effet, sont très fécondes et de très bonnes nourrices »[7].

Ce même élan se traduit dans le culte de la *Dea nutrix*, image idéale de la maternité, développé tant dans le monde romain que dans le milieu indigène[8] et dont la pratique n'est sans doute pas sans relation avec le taux élevé de mortalité infantile.

LES RAISONS D'UNE MORTALITE INFANTILE ELEVEE

Des chiffres de mortalité infantile très importants sont admis de façon unanime par les chercheurs : pour R. P. Saller, environ la moitié des enfants romains mouraient entre la naissance et dix ans[9] ; pour K. Hopkins, environ 30 % des enfants non abandonnés de moins de neuf ans[10], mais plus du quart (28 %) de tous les bébés romains nés vivants, mouraient avant la fin de leur première année[11] ; pour J. Collis, en période difficile de famine ou d'épidémie en milieu rural, la mortalité infantile se chiffre de 30 à 60 %[12]. Ces estimations sont parfaitement confortées par les chiffres connus pour des périodes beaucoup plus récentes, par exemple à Genève entre 1625 et 1684 : 31 % des enfants meurent avant un an et 46 % ne dépassent pas leur dixième année[13], ou en France entre 1740 et 1789 : 28 % des enfants meurent au cours de leur première année, 50 % au cours des dix premières années[14].

Pourquoi une telle hécatombe des très petits enfants ? Les causes majeures de mortalité sont bien évidemment liées au manque d'hygiène et aux épidémies qui justifient pleinement des chiffres aussi élevés. Cependant, d'autres raisons sont à prendre en compte aussi qui relèvent de diverses pratiques liées notamment aux infanticides, aux abandons et aux expositions. Que peut-t-il se passer si un père qui souhaite un garçon, a une fille ? Prenons l'exemple d'Hilarion, un Romain d'Egypte, en l'an 1 avant notre ère. Il travaille à Alexandrie, à 200 km de sa femme Alis qui vit à Oxyrhynchus et va accoucher. Il lui écrit :

---

[7] Strabon, IV, 1, 2 (éd. et trad. CUF, 1966).

[8] V. Dasen, A propos de deux fragments de *Deae nutrices* à Avenches : Déesses-mères et jumeaux dans le monde italique et gallo-romain, *Bulletin de l'Association Pro Aventico* 39 (1997), 125-140.

[9] R. P. Saller, Patriarchy and Death in the Roman Family, Cambridge, 1994, 25.

[10] K. Hopkins, On the probable age structure of the roman population, *Population Studies* 20 (1966), 245-264.

[11] K. Hopkins, Death and Renewal. Sociological Studies in Ancient History, Cambridge, 1983, 225.

[12] J. Collis, Owlesbury (Hants) and the problem of burials on rural settlements, in R. Reece (éd.), *Burial in the Roman World*, London, 1977, 1-12.

[13] A. Perrenoud, L'inégalité sociale devant la mort à Genève au XVIIe siècle, *Population* 30 (1975), n° spécial, 221-243.

[14] Y. Blayo, La mortalité en France de 1740 à 1829, *Population* 30 (1975), n° spécial, 123-142.

« Je te prie et te supplie de prendre soin de l'enfant et, si je reçois mon salaire bientôt, je te l'enverrai. Si tu as le bébé avant mon retour et si c'est un garçon, laisse-le vivre ; si c'est une fille expose-la. »[15].

Ovide rapporte de son côté l'histoire de Ligdus, un homme du peuple, de condition obscure, mais libre, qui donne à sa femme cet avertissement définitif quand approche l'heure de ses couches :

« Je forme un double souhait ; d'abord que ta délivrance te coûte le moins de douleur possible, ensuite que tu mettes au monde un fils ; un enfant de l'autre sexe est pour nous une charge trop lourde ; la fortune me refuse les moyens de la supporter. Donc, si par hasard, mauvais augure que je repousse, tu donnes le jour à une fille, j'exige (et c'est bien à contrecœur ; ô devoir paternel, pardonne-moi) qu'elle soit mise à mort. »[16].

Il est clair que le fait de naître fille a été une autre cause de mortalité[17]. Dans quelle proportion ? Nous n'en savons rien.

Au demeurant, les infanticides, pour cette raison, ou pour d'autres, étaient pratiqués, à tel point qu'au Bas-Empire, Valentinien, Valens et Gratien ont dû légiférer pour stipuler que tuer un enfant était un crime capital[18]. L'exposition des enfants que l'on abandonne, fille ou garçon, est souvent mentionnée dans la littérature ancienne. C'est une pratique usuelle et une autre cause de mortalité (froid, faim, agressions diverses). Elle concerne notamment les milieux aisés et urbains, traduisant un choix délibéré autant que l'absence d'autres solutions. Boswell pense que le petit peuple, en revanche, tenait les enfants pour un atout, quelque difficulté qu'il eut à les faire vivre[19].

Par ailleurs, l'utilisation de nouveau-nés dans le rituel de fondation a été pratiquée. Cumont rappelle les sacrifices de fondation d'édifices où un nouveau-né était enterré sous le seuil ou sous les angles de la maison, pratique qui avait été interdite sous Tibère[20]. Il ne faut pas la confondre avec une autre pratique, fréquente et mieux connue aujourd'hui, celle d'enterrer les nouveau-nés et nourrissons dans ou près des habitations. Si l'interprétation des sépultures récemment fouillées autour des murs d'une habitation (et non dessous) comme relevant de sacrifices me paraît fautive, il n'en demeure pas moins que plusieurs exemples d'un rituel lié à la fondation sont à retenir. C'est le cas, par exemple, des maisons du Ier siècle avant J.-C. des *oppida* de Vié-Cioutat et de l'Ermitage à Alès, dans le Gard, où les dépôts sont effec-

---

15 D'après J. A. Shelton, *As the Roman did : A Sourcebook in Roman Social History*, Oxford, 1988, 28.

16 Ov. *Mét.* IX, 675 (éd. et trad. CUF, 1989).

17 D. Engels, The problem of female infanticide in the Graeco-Roman world, *CPh* 75 (1980), 112-120.

18 E. Eyben, Family planning in Graeco-Roman antiquity, *AncSoc* 11/12 (1980/1981), 5-82.

19 J. Boswell, *Au bon cœur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 1993, 79-80.

20 F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, 315-316.

tués sous les murs ou dans les parois[21]. C'est aussi le cas de la construction de l'*Horreum* de Denia (Alicante, Espagne) durant le second quart du I[er] siècle de notre ère : dans la tranchée de fondation de l'édifice sont déposées quatre sépultures de fœtus dont trois en amphores[22]. On remarquera que si le rituel est bien là, le sacrifice lui-même n'était pas nécessaire dans le cas des fœtus.

Qu'en est-il, à la période romaine, des sacrifices d'enfants pratiqués dans le monde carthaginois ? Rappelons que les derniers développements de la recherche ont montré que les sacrifices n'étaient accomplis qu'en situation exceptionnelle et ne correspondaient pas à un geste habituel[23]. Les tophets réunissent dans une nécropole qui leur est propre, les très jeunes enfants (fœtus, mort-nés, ou morts dans les premiers jours ou mois de la vie) qui bénéficient ici d'un espace et d'un traitement particulier (sans lien avec le sacrifice). Il se perpétue jusqu'à la période romaine, à Thysdrus, par exemple, où dans un espace clos, sont réunies des centaines de sépultures à inhumation d'enfants, de la naissance à l'adolescence[24].

LES ESPACES FUNERAIRES DES NOUVEAU-NES ET NOURRISSONS

Qu'ils s'agissent d'adultes, d'enfants, de nourrissons ou de nouveau-nés, les espaces funéraires rendent compte, en premier lieu, du choix des vivants. Rappelons la remarque de D'Agostino et Schnapp : « Les morts sont un enjeu qui n'est pas laissé au hasard »[25].

Plusieurs centaines de sépultures de très jeunes enfants ont été découvertes ces dernières années dans l'Occident romain. La diversité de leur localisation : cimetières, maisons, ateliers artisanaux ou autre, posent des problèmes nouveaux par rapport à ceux des nécropoles traditionnelles d'adultes. Les pratiques funéraires aussi, dans leurs diversités et leurs évolutions. Enfin, la véritable révolution de l'anthropologie funéraire de terrain permet d'atteindre un niveau de données jusque-là inconnu. Passer de la description des tombes à l'analyse des pratiques et des rituels, voire à une approche des concepts dans l'imaginaire des Anciens, est une opération délicate et passionnante.

---

[21] B. Dedet *et al.*, Inhumations du fœtus et nourrissons dans les habitats protohistoriques du Languedoc : l'exemple de Gailhan (Gard), *Gallia* 48 (1991), 102, signalent que ce rite n'apparaît pas dans la région avant cette période et qu'il est très rare

[22] J. A. Gisbert Santonja, Enterramientos infantiles fundacionales en el « edificio horreum » y « edificio occidental » del yacimiento romano de Dianium (Denia, Alicante), Inhumaciones infantiles en el ambito mediterraneo espanol (siglos VII a.E. al II d. E), *Cuadernos de Prehistoria y Arqueologia Castellonenses* 14 (1989), 95-126.

[23] M. Gras *et al.*, *L'univers des Phéniciens*, Paris, 1989, 170-193.

[24] L. Slim, A propos d'un cimetière d'enfants à Thysdrus, in A. Matsino (éd.), *Africa romana. Atti del I Convegno di studio, Sassari 16-17 décembre 1983*, Sassari, 1984, 167-177.

[25] B. D'Agostino, A. Schnapp, Les morts entre l'objet et l'image, in G. Gnoli, J.-P. Vernant (éds), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, 18.

LES NOUVEAU-NES DANS LES NECROPOLES D'ADULTES

Ils ne sont pas rares dès le Haut-Empire et jusqu'à la fin de l'Antiquité. On les trouve aussi bien dans les cimetières urbains que dans les cimetières ruraux.

Prenons d'abord quelques exemples de nécropoles associées à des villes ou à des *vici* en Gaule.

La nécropole de St-Lambert à Fréjus, dans le Var (Ier s. av. J.-C. - IIe s. apr. J.-C.) compte deux cent soixante-douze tombes essentiellement à incinération. Soixante et une sépultures d'enfant (morts de la période périnatale à douze ans), soit 22,5 % des sépultures, sont regroupées dans un même secteur du cimetière, mais elles sont mélangées à celles des adultes. Deux nouveau-nés (dont l'âge au décès est estimé de un à six mois et de un à douze mois) sont incinérés, ce qui semble exceptionnel. Treize autres, d'âge au décès équivalent, sont inhumés, sans offrande[26].

Toujours à Fréjus, dans la nécropole du Pauvadou (Ier-IVe s.), les tombes d'enfants sont plus rares (8,6 %). On compte seulement trois nouveau-nés dont l'un a reçu deux cruches en offrande. Ils n'ont pas de localisation particulière dans la nécropole[27].

Dans la Drôme, dans la nécropole de St-Paul-Trois-Châteaux, à la fin du Ier siècle et au début du second, parmi les deux cent quarante tombes, sept périnataux seulement sont inhumés parmi les adultes. Le plus remarquable est qu'à quatre reprises, un bébé est inhumé avec un adulte incinéré et parfois quelques offrandes qui lui sont propres : biberon ou balsamaire[28].

En Côte d'Or, dans la nécropole des Bolards, à Nuits-St-Georges, à la fin du Ier et au IIe siècles, où dominent les incinérations d'adultes (quatre-vingt douze, pour dix-sept inhumations), se trouve aussi une quantité exceptionnelle de nouveau–nés inhumés : cent treize entre deux *imbrices*, trois dans une amphore, quatre en pleine terre[29]. Ils sont parfois mêlés aux adultes (fig. 1), ou disposés en groupes, aux limites du site (fig. 2), voire autour d'un tombeau construit, particulièrement important. Une telle concentration de bébés (mort-nés ou ayant vécu quelques jours, l'étude ostéologique ancienne manque de précision) a bien des chances de s'expliquer par la présence d'un grand sanctuaire et d'un lieu de guérison pour les très jeunes enfants malades.

---

26 C. Gébara, I. Béraud, Rites funéraires et sépultures d'enfants dans les nécropoles de Fréjus (Vars) France, in M. Struck (éd.), *Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte. Internationale Fachkonferenz vom 18. - 20. Februar 1991 im Institut für Vor- und Frühgeschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*, Mainz, 1993 (Archäologische Schriften des Instituts für Vor- und Frügeschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 3), 329-336.

27 *Ibid.*

28 V. Bel, Les sépultures, in T. Odiot, V. Bel, M. Bois (éds), *D'Augusta Tricastinorum à St-Paul-Trois-Châteaux, Drôme*, Lyon, 1992 (DARA 7), 110-114.

29 E. Planson, Les pratiques funéraires, in E. Planson *et al.* (éds), *La nécropole gallo-romaine des Bolards, Nuits-St-Georges*, Paris, 1982, 175.

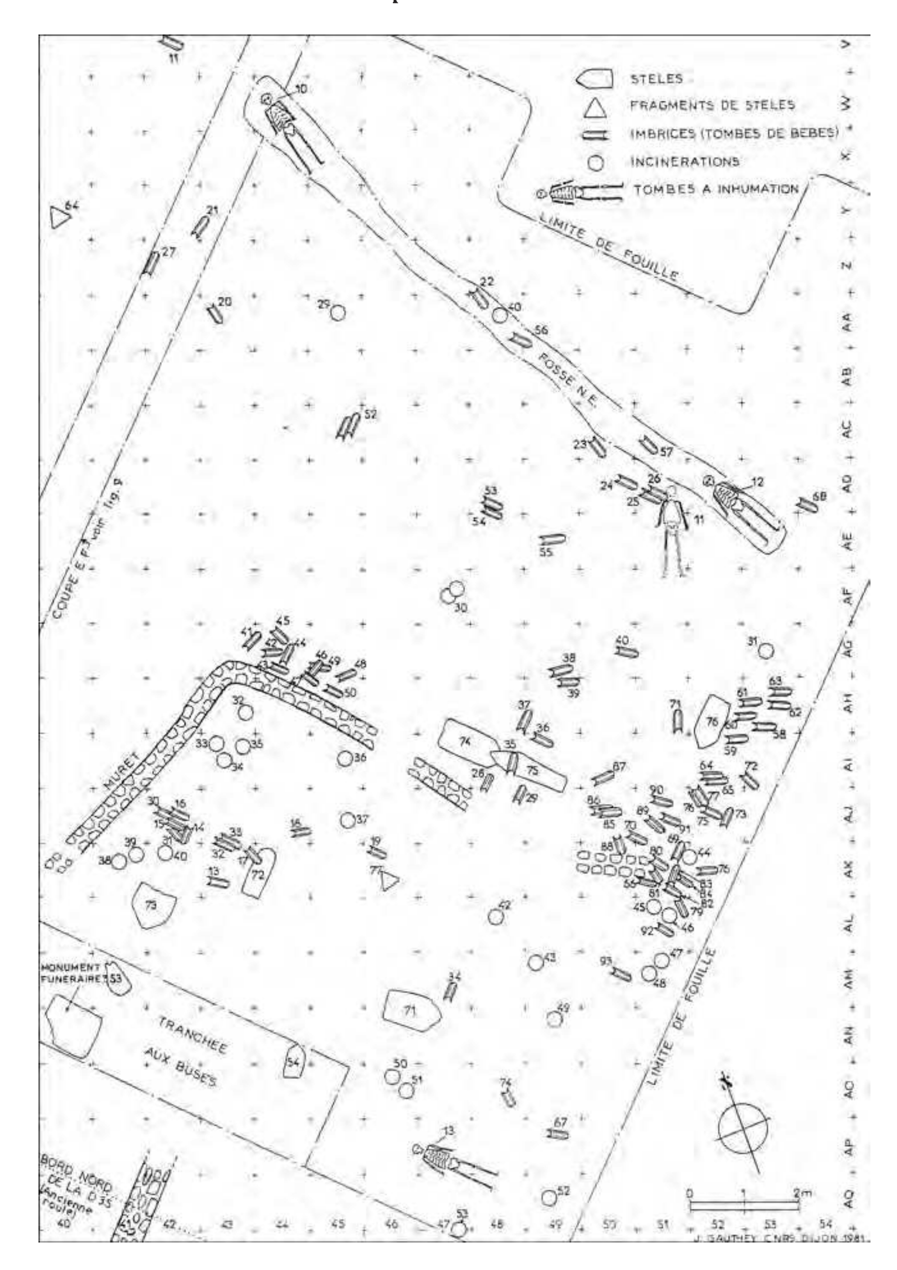


Fig. 1 : Nécropole des Bolards, secteur Nord-Est, les sépultures de périnataux placés dans des *imbrices* sont regroupées. Plan M. Lagrange, d'après Planson (*supra* note 29), fig. 8.

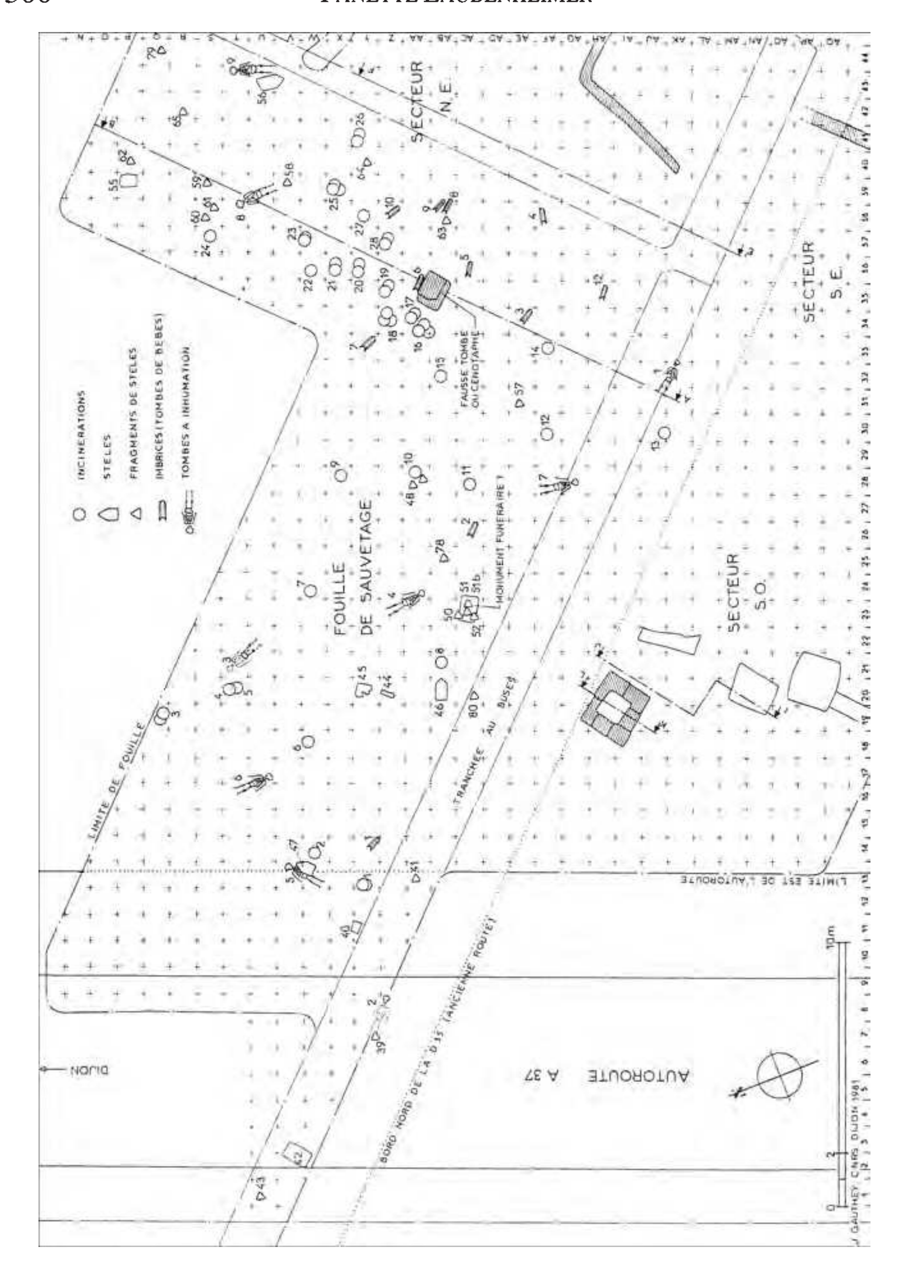
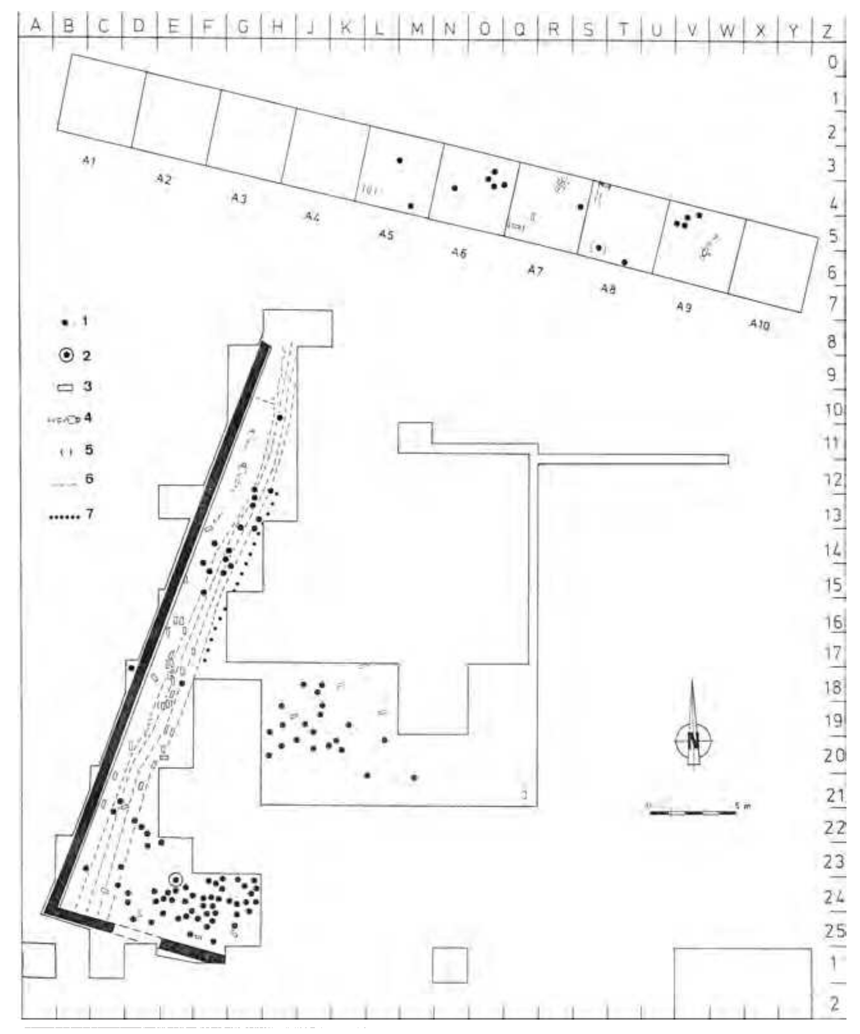


Fig. 2 : Nécropole des Bolards, secteur Sud-Ouest, les sépultures de périnataux placés dans des *imbrices* sont mêlées aux tombes d'adultes. Plan M. Lagrange, d'après Planson (*supra* note 29), fig. 9.



1. incinérations ; 2. incinérations superposées ; 3. inhumation de nouveau-né ; 4. inhumation d'adulte ou d'enfant ; 5. sépulture à localisation incertaine ; 6. fossé et rigole ; 7. rangée de pierres.

Fig. 3 : Nécropole du Champ de l'Image à Argenton-sur-Creuse. D'après Allain *et al.* (*supra* n. 32), fig. 18.

A Alésia (Côte d'Or), une dizaine de sépultures de bébés dont l'âge n'est pas précisé, est sans doute à mettre en relation avec une nécropole plus vaste et non avec un cimetière de nouveau-nés comme il avait été proposé[30].

A Lillebonne (Seine-Maritime), la nécropole du Catillon compte une cinquantaine de sépultures dont seize inhumations de jeunes enfants[31].

---

30 J. Joly, Un cimetière gallo-romain de bébés à Alise-Ste-Reine (Côte d'Or), *RAE* II, fasc. 2 (1951), 119-120 ; *id.*, Quelques sépultures du cimetière de bébés de La Croix St-Charles sur le Mont-Auxois, *RAE* 17 (1954), 92-99.

31 Abbé Cochet, *La Seine-Inférieure historique et archéologique*, Paris, 1866, 404 ; I. Rogeret, *Carte Archéologique de la Gaule. La Seine-Maritime*, Paris, 1997, 378.

A Argenton-sur-Creuse (Indre), la nécropole du Champ de l'Image a connu deux phases, seule la seconde, au IIe siècle, est bien étudiée[32]. Elle rassemble cent douze incinérations et cinquante et une inhumations, dont trente-huit nouveau-nés (inhumés ou incinérés). Leurs tombes sont signalées soit par des pierres, soit par des couvertures de tuiles ou de fragments d'amphores. Les tombes sont concentrées, pour la majorité, dans un secteur de bordure de la nécropole, d'autres sont mêlées aux adultes (fig. 3).

Les offrandes sont rares, les urnes en verre et en sigillée sont plus volontiers en relation avec les tombes d'enfants ou de nourrissons. La présence de clous aux dispositions diverses, clairement associés aux tombes d'enfants et de nouveau-nés, reste mal expliquée.

A Bourges (Cher), la nécropole de l'Antiquité tardive et du Bas Moyen Age de St-Martin-des-Champs compte plus de cinq cents sépultures dont celles de plusieurs enfants en très bas âge[33]. Ils ne sont pas déposés dans un lieu spécifique, mais mêlés aux adultes.

A Martigny (Suisse), dans la nécropole proche de l'amphithéâtre, parmi les incinérations d'adultes, on trouve une vingtaine d'inhumation de bébés et d'enfants en très bas âge déposés au cours du dernier tiers du Ier siècle[34]. Dans la nécropole à incinération du port d'Avenches (celle des ouvriers travaillant dans le secteur du port ?), deux bébés de un à six mois sont inhumés parmi les adultes[35]. A Vevey, en revanche, à la fin de l'Age du Fer, les enfants sont regroupés et clairement séparés des adultes[36].

On trouvera d'autres exemples dans les nécropoles du Haut-Empire du sud la péninsule Ibérique[37], comme à Belo, où les enfants sont inhumés dans des fosses recouvertes de tuiles ou dans une amphore. A Carmona, les crémations d'adultes sont abondantes et les enfants en bas âge sont déposés parmi eux, de la même façon, dans des fosses, des terrines ou des amphores.

En Grande-Bretagne, la présence de sépultures de très jeunes enfants dans les cimetières est rare avant le IVe siècle[38], mais quelques exemples, comme à Poundbury, montrent que des bébés s'y trouvent, soit dans un quartier propre, soit parmi les adultes. Plusieurs nécropoles tardives, au IVe

---

32 J. Allain, I. Fauduet, M. Tuffreau-Libre, *La nécropole gallo-romaine du « Champ de l'Image » à Argentomagus (St-Marcel, Indre)*, Saint-Marcel, 1992 (RACF suppl. 3), 112-130.

33 R. Durand, *Apports de la paléoanthropologie funéraire à l'étude d'un site antique : l'exemple des sujets immatures de la nécropole biturige de St-Martin-des-Champs, à Bourges (Cher)*, Mémoire de DEA, Paris I, 1999, inédit.

34 G. Coulon, *L'enfant en Gaule romaine*, Paris, 1994, 16.

35 D. Castella, *La nécropole du port d'Avenches*, Avenches, 1987 (CAR 41, Aventicum IV), 40.

36 F. Perrin, Le mort et la mort en Gaule à l'Âge du fer, in A. Ferdière (éd.), *Archéologie funéraire*, Paris, 2000, 86-104.

37 M. Bendala Galan, Incinérations et inhumations dans l'Occident romain aux trois premiers siècles de notre ère : le sud de l'Espagne, in Congrès archéologique de Gaule méridionale (éd.), *Incinérations et inhumations dans l'Occident romain aux trois premiers siècles de notre ère, Actes du colloque international de Toulouse-Montréjeau*, Toulouse, 1991, 77-90.

38 D. J. Watts, Infant burial and Romano-British christianity, *AJ* 146 (1989), 372-383.

et V[e] siècles pourraient être chrétiennes. Cependant, persistent parallèlement les enterrements de bébés dans des lieux privés, comme des maisons.

En milieu rural, notamment en Gaule, les nécropoles dans lesquelles un secteur est réservé pour les bébés apparaissent à plusieurs reprises. Ils sont généralement inhumés.

En Haute-Provence, la petite nécropole rurale des Clavelles accueille, parmi une trentaine d'incinérations du Haut-Empire, la sépulture d'un fœtus recouvert par des fragments d'une amphore Dressel 2/4[39].

En Haute-Normandie, à Cany (Seine-Maritime), une fouille de 1849 met au jour une nécropole à incinération du Haut-Empire au sein de laquelle cinq inhumations de très jeunes enfants ont été regroupées[40].

Le cimetière rural des II[e] et III[e] siècles de Chantambre, dans l'Essonne[41], est un site exceptionnel parce que clos, circonscrit par des rochers. Il a pu être fouillé dans sa totalité. Il comprend 472 inhumations et incinérations d'adultes, d'adolescents, d'enfants et de périnataux. Ces derniers, dont le nombre est important : 162, sont inhumés dans des vases, des jarres ou des amphores. Un secteur spécial leur est réservé. On note quelques exceptions cependant : quinze bébés se trouvent parmi les tombes d'adultes et dix adultes se mêlent aux périnataux. Les tout petits n'ont pas reçu d'offrandes de céramique mais quelque monnaie, clou, pierre sculptée, voire même un levraut.

L'habitude d'enterrer de très jeunes enfants avec les adultes se perpétue durant l'Antiquité tardive, par exemple à Bruère Allichamps dans le Cher[42], à Erslein, Bas-Rhin au V[e] siècle[43], ou à la Grange Neuve, Allan, Drôme[44]. Il y aurait d'autres exemples à trouver dans les milieux ruraux des provinces voisines de la Gaule.

Ce rapide tour d'horizon, certes incomplet, est pourtant riche d'indications. Il montre que dès le Haut-Empire et jusqu'à la fin de l'Antiquité, des nouveau-nés sont déposés dans des nécropoles d'adultes en milieu urbain comme en milieu rural, sans que, pour autant, cette habitude soit systématique. Le plus souvent, les très jeunes enfants sont inhumés, alors que les adultes sont incinérés. Cependant, il peut arriver, comme à Fréjus ou à Argenton-sur-Creuse, que les nouveau-nés aussi soient incinérés.

---

39 R. Boiron, Les nécropoles des Clavelles et de St-Martin (Alpes-de-Haute-Provence) I[er]-VII[e] s. de notre ère, in A. Ferdières (éd.), *Monde des morts, monde des vivants en Gaule rurale*, Tours, 1993 (*RACF*, suppl. 6), 325-332.

40 Cochet (*supra* n. 33), 449.

41 L. Girard, Les sujets immatures du cimetière gallo-romain de Chantambre (Essonne). Pratiques funéraires, in L. Buchet (éd.), *L'enfant, son corps et son histoire. Actes des 7[èmes] Journées anthropologiques de Valbonne*, Sophia Antipolis, 1997, 211-225.

42 E. Hugoniot, R. Thevenon, B. Vannier, Les sépultures gallo-romaines tardives de Bruère-Allichamps (Cher), *RACF* (1975), 85-92.

43 F. Pétry, Informations Archéologiques, Circonscription d'Alsace, *Gallia* 32 (1974), 139-165.

44 F. Blaizot, Le traitement funéraire des jeunes enfants depuis la protohistoire, in *Archéologie sur toute la ligne, les fouilles du TGV Méditerranée dans la moyenne vallée du Rhône. Exposition, Musée de Valence, 6 déc. 2001 - 5 mai 2002*, Valence, 2001.

Une telle coutume va à l'encontre des indications données par Pline[45] : les petits enfants ne sont pas incinérés tant qu'ils n'ont pas leurs premières dents, ou par Juvénal[46] : ils sont trop jeunes encore pour le bûcher.

Les bébés sont souvent regroupés en quartiers, mais ils peuvent aussi se trouver mêlés aux adultes. Il est clair, cependant, qu'il n'y a pas eu de « cimetières de bébés », comme on l'a cru naguère, sauf en Afrique, qui reste un cas à part.

Les offrandes liées aux tout petits placés dans les nécropoles sont rares et surtout peu étudiées encore. Pourtant, en fonction de l'âge au décès (souvent imprécis), les offrandes ne sont-elles pas un élément fondamental pour tenter d'approcher l'imaginaire des Anciens ? La présence plusieurs fois remarquée de biberons ou d'une monnaie percée (obole à Charon ?) signale-t-elle la possibilité d'une vie dans l'au-delà ? Y a-t-il un âge minimum défini pour cela ?

En somme, il apparaît que le rituel que nous observons dans les nécropoles n'obéit pas à une règle unique, les habitudes sont manifestement diverses et parfois contraires, en Gaule, à ce que décrivent Pline et Juvénal pour l'Italie, à propos de l'incinération des bébés.

LES ESPACES FUNERAIRES RESERVES AUX SEULS NOUVEAU-NES

Le dépôt de bébés inhumés hors des cimetières, le plus souvent dans ou près des lieux d'habitation, relève, de son côté, d'une tradition très ancienne et largement développée.

On en trouve déjà plusieurs exemples dans la Grèce de l'époque géométrique des IXe et VIIIe siècles avant J.-C.[47] et même avant, la coutume était d'inhumer les jeunes enfants dans les habitats[48]. Il en va de même dans le *Latium* protohistorique[49], comme dans la Rome orientalisante[50].

Dans le Nord-Est de la Péninsule ibérique, dans la vallée de l'Ebre et le long de la côte jusqu'à la région de Valence, les inhumations de nouveau-nés sont très fréquentes dans les habitats depuis le Ve siècle avant notre ère jusqu'à la fin de l'époque romaine[51]. Ils sont enterrés dans les maisons, le long

---

45 Pline, *Hist. Nat.* VII, 15.

46 Juv. *Sat.* XV, 136-140.

47 J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London, 1971, 54-55.

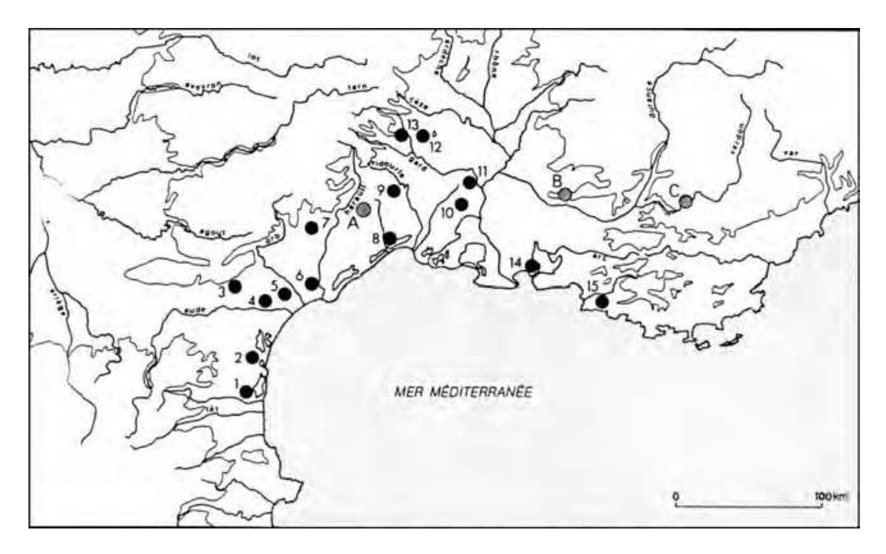
48 J.-N. Coldstream, *Geometric Greece*, London, 1977, 122.

49 G. Bartoloni, M. Cataldi Dini, F. Zevi, Aspetti dell'ideologia funeraria nella necropoli di Castel di Decima, in G. Gnoli, J.-P. Vernant (éds), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, 257-273.

50 E. Gjerstad, Suggrundaria, Neue Beiträge zur Klassichen Altertumswissenschaft, in *Festschrift B. Schweitz*, Stuttgart-Köln, 1954, 291-296.

51 B. Dedet, H. Duday, A.-M. Tillier, Inhumations de foetus et nourrissons dans les habitats protohistoriques du Languedoc : l'exemple de Gailhan (Gard), *Gallia* 48 (1991), 59-108 ; H. Duday, F. Laubenheimer, A.-M. Tillier, *Sallèles d'Aude, Nouveau-nés et nourrissons gallo-romains*, Paris, 1995, 112.

des murs, parfois dans des urnes, parfois en pleine terre. Le même rituel est présent dans les habitats ibériques du sud de la Péninsule[52].



1. Sainte-Colombe ; 2. La grotte de l'Eglise ; 3. Grotte murée de Montpezat ; 4. La Balme de Thuy ; 5. Saint-Triphon ; 6. Martigny ; 7. Sion ; 8. Ragon ; 9.Brig-Glis ; 10. Muralto ; 11. Riom ; 12. Crestaulta ; 13. Chur ; 14. Maladers ; 15. Scuol-Munt Baselgia ; 16. Santorso ; 17. Bex ; 18. Visperterminen.

Fig. 4 : Inhumations d'enfants dans les habitats alpins, du néolithique à l'époque romaine. D'après Fabre (*infra* n. 58), réalisation graphique I. de Meuron, ARIA.

En Suisse, L. Berger[53] souligne que la pratique d'inhumer les enfants morts en bas âge dans les habitats est largement attestée du néolithique à l'époque romaine (fig. 4). L'exemple récent de l'habitat protohistorique de Brig-Glis/Waldmatte (Valais) est éloquent. Cent trente-sept inhumations de très jeunes enfants (du fœtus à l'âge de trois ans, mais majoritairement aux alentours du terme de la gestation) sont déposés, le plus souvent, à l'intérieur des habitats, le long des parois. Les offrandes, fibules, bracelets, anneaux, colliers, fusaïoles ou vases, ne semblent pas liées à l'âge au décès[54].

Dans le sud de la France, la tradition, très ancienne aussi, se manifeste par exemple dans les maisons de l'habitat chalcolithique de Cambous (Hérault), mais aussi dans de nombreux sites protohistoriques recensés par B. Dedet[55] et par V. Fabre[56] (fig. 4). La continuité du rituel de l'inhumation

---

[52] Bendala Galan (*supra* n. 39).

[53] L. Berger, Säuglings-und Kinderbestattungen in römischen Siedlungen der Schweiz- ein Vorbericht, in Struck (*supra* n. 26), 319- 328.

[54] V. Fabre, Inhumations d'enfants morts en bas-âge dans l'habitat protohistorique de Brig-Glis VS-Waldmatte, *Annuaire de la Société Suisse de Préhistoire et d'Archéologie* 78 (1995), 186-188 ; *id.*, Inhumations d'enfants dans les habitats alpins. L'exemple de Brig-Glis/Waldmatte (Valais, Suisse), in B. Dedet *et al.* (éds.), *Archéologie de la mort, archéologie de la tombe au premier Âge du fer*, Lattes, 2000 (Monographies d'Archéologie Méditerranéenne 5), 325-332.

[55] Dedet *et al.* (*supra* n. 23).

dans les maisons de très jeunes enfants se dessine particulièrement bien à Lattes (Hérault) où quatorze périnataux sont déposés du VIe siècle jusqu'au IIe siècle avant notre ère, ou à Mailhac (Aude) pour la même période[57]. Il s'agit là de trente-huit périnataux disposés dans des fosses, le long des murs de maisons ou dans une cour. L'étude ostéologique de huit d'entre eux montre que sept sont décédés autour du terme, le huitième étant un fœtus de sept mois. Plusieurs offrandes, bracelet, collier, fibule, les accompagnent.

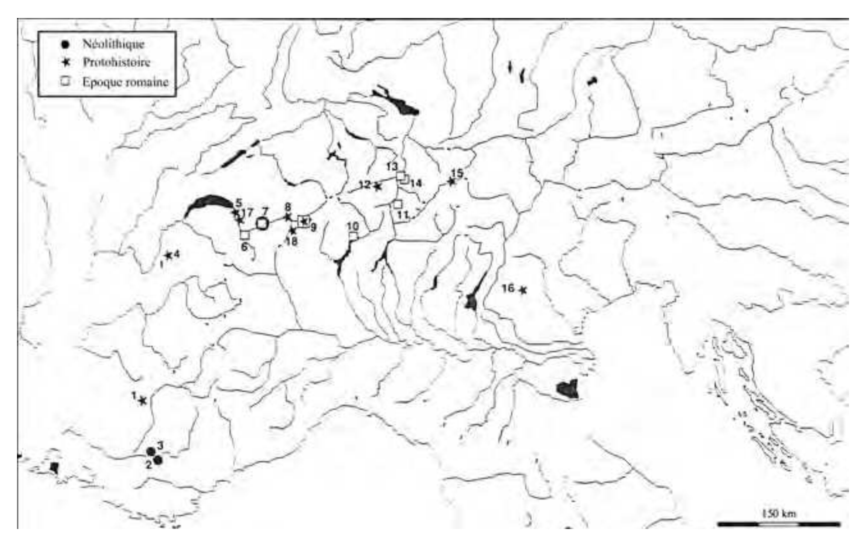


Fig. 5 : Carte de répartition des découvertes de restes de périnataux humains dans les habitats protohistoriques (cercles pleins) et préhistoriques (cercles hachurés) de la France méditerranéenne. D'après Dedet (*supra* n. 21), fig. 27.

A la période romaine, des inhumations de nouveau-nés, hors des cimetières se pratiquent toujours. Quelques exemples de fouilles récentes, pour lesquelles des études ostéologiques précises ont été menées, retiennent l'attention.

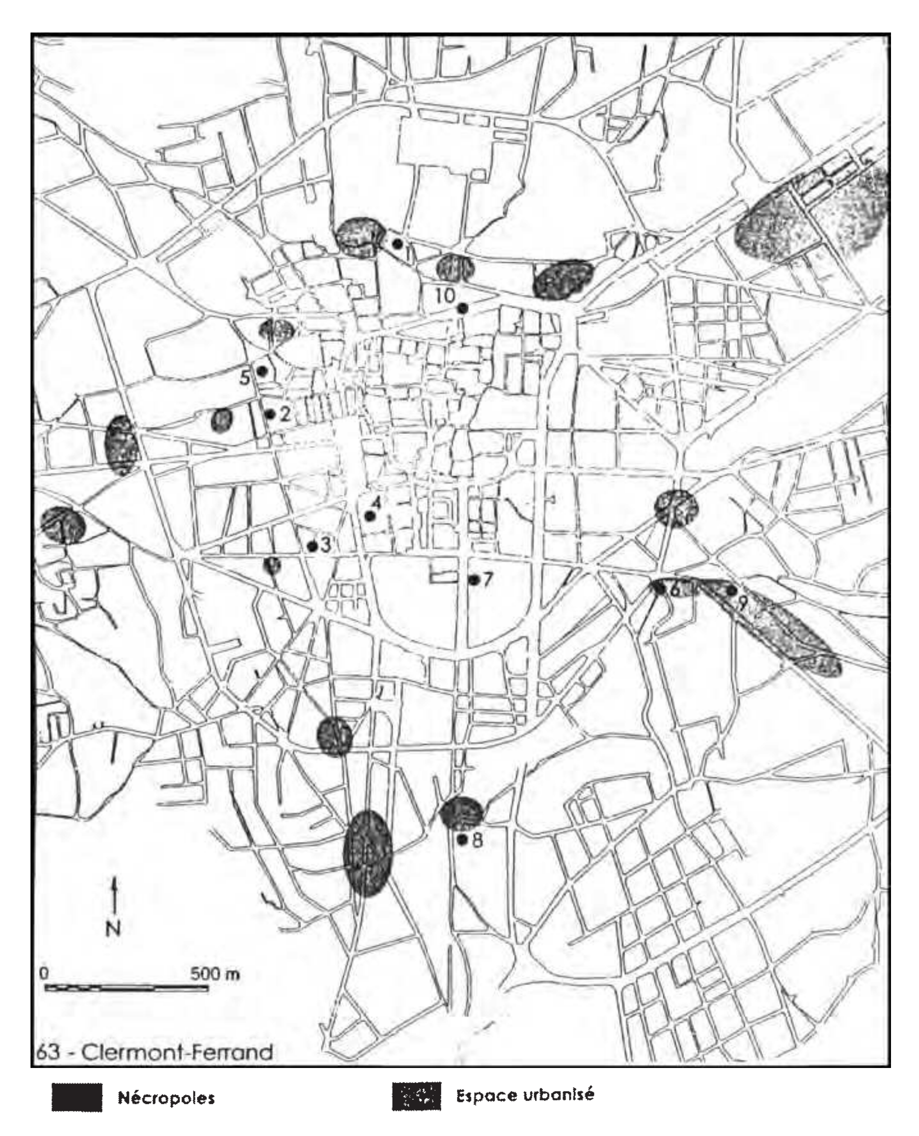
DES ESPACES FUNERAIRES SPECIFIQUES

A Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme), depuis plus d'une trentaine d'années, des fouilles ponctuelles dont l'environnement est difficile à apprécier, ont mis au jour, dans divers quartiers d'habitat ou à proximité, des sépultures de très jeunes enfants (fig. 6). Leur particularité est d'être souvent en vase ou en terrine (fig. 7).

---

56 V. Fabre, Rites domestiques dans l'habitat de Lattes, sépultures et dépôts d'animaux, *Lattara* 3 (1990), 391-416.

57 *Ibid.*



Fouilles récentes : 1. Ilot Chauffour ; 2. Rue Gabriel Péri ; 3. Carré Jaude ; 4. Centre Jaude ; Rue des Quatre Passeports. Découvertes anciennes (Desforges *et al.* 1970) : 6. Pond de Naud (p. 332) ; 7. Académie universitaire (326) ; 8. Rue Etienne Dolet (337) ; 9. Rue de l'Oradou (434) ; 10. Rue Montlosier (68).

Fig. 6 : Carte de situation des découvertes de sépultures d'enfants morts en bas âge à Clermont-Ferrand. D'après Bel/Fabre (*infra* n. 58), fig. 1.

Récemment deux fouilles menées rue Gabriel Péri et Ilôt Chauffour ont livré la première sept sépultures de bébés des I[er] et III[e] siècles, l'autre qua-

tre[58]. Les décès ont eu lieu au cours des six premiers mois de la vie. Les inhumations sont faites en pleine terre ou en vases.

Toujours en Auvergne, à Pourliat (Beaumont, Puy-de-Dôme), en liaison avec un établissement rural, un ensemble funéraire, d'époque flavienne, ne comporte que des bébés. Ils sont au nombre de vingt-sept, décédés avant six mois[59].

Dans le Gard, à La Ramière (Roquemaure), sur les ruines d'une villa, dix-huit bébés de moins de six mois sont enterrés aux IIIe-IVe siècles[60].

Autre exemple remarquable en Italie, dans la vallée du Tibre, à Poggio Gramignano, Lugnano in Teverina, dans les ruines d'une villa abandonnée au IIIe siècle, on enterre, au Ve siècle (fig. 8), quarante-sept enfants (et sans doute davantage) qui ont tous, sauf un, moins de six mois : vingt-deux sont d'âge fœtal, dix-huit des nouveau-nés, six de quatre à six mois, un de deux à trois ans[61].

Ils sont déposés dans ou sous des *imbrices* et surtout dans des amphores, parfois dans de simples fosses. Ils sont souvent accompagnés d'animaux de compagnie disposés à proximité, dans des fosses à part. On compte ainsi une trentaine de chiens immatures. A noter aussi un rituel particulier : la présence d'os d'oiseaux dans 40 % des sépultures. L'hypothèse d'une forte mortalité due à une épidémie de malaria a été émise.

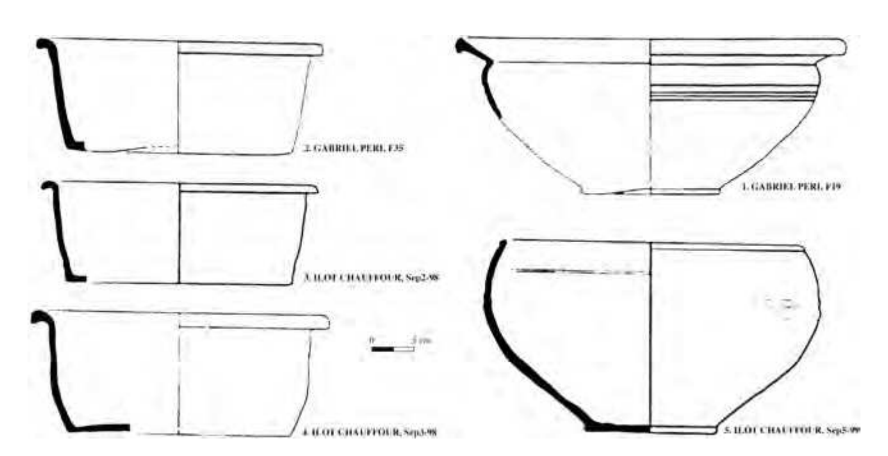


Fig. 7 : Vases et terrines funéraires contenant des périnataux rue Gabriel Péri et Ilôt Chauffour à Clermont-Ferrand. D'après Bel/Fabre (*infra* n. 58), fig. 4.

---

[58] V. Bel, V. Fabre, Sépultures de nouveau-nés et nourrissons d'époque romaine trouvés à Clermont-Ferrand, *Revue d'Auvergne* 114 (2000), 216-255.

[59] F. Blaizot, G. Alix, E. Ferber, Le traitement funéraire des enfants décédés avant un an dans l'Antiquité : variabilité des modèles, *Communication à la Société d'Anthropologie de Paris*, janvier 2002 (inédit).

[60] Blaizot, *supra* n. 44.

[61] D. et N. Soren, *A Roman Villa and a Late Roman Infant Cemetery. Excavation at Poggio Gramignano, Lugnano in Teverina*, Roma, 1999 (Bibliotheca Archaeologica 23).

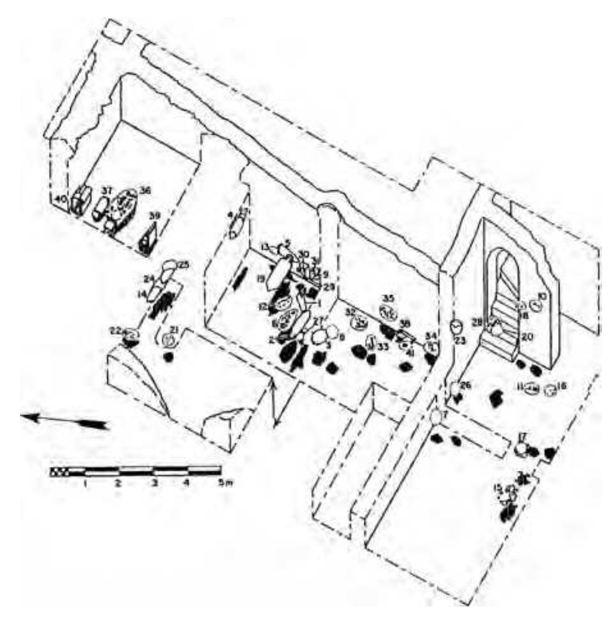


Fig. 8 : Poggio Gramignano, Lugnano in Teverina, vue axionométrique des sépultures d'enfants dans les ruines de la villa. D'après Soren (*infra* n. 61), fig. 77.

DES SEPULTURES DE NOUVEAU-NES DANS LES MAISONS

Enterrer les nouveau-nés dans la maison est une coutume ancienne autour de la Méditerranée qui se perpétue à la période romaine, notamment en Italie et en Espagne, comme nous l'avons vu. On pense à la remarque de Pline[62] qui rappelle la coutume d'enterrer les jeunes enfants sous les auvents *(in subgrundariis)*, dont Fulgence[63] se fait encore l'écho au VIe siècle, pour les enfants morts à moins de quarante jours.

En Gaule, des exemples sont connus, en milieu urbain comme en milieu rural, du Haut-Empire jusqu'à la fin de l'Antiquité. Ainsi à Lyon dans les maisons du Verbe Incarné, ou à Poitiers, dans celles de la rue des Ecossais[64], et, à la campagne, dans la villa de Loubillé (Deux Sèvres[65]), à Chavroches (Allier[66]) ou à Mailhac (Aude), où l'on compte vingt-deux sépultures, entre le Ier et le IVe siècle de notre ère[67]. Au Bas-Empire, à Lyons-la-Forêt (Eure),

---

62 Pline, *Hist. Nat.* VII, 72.

63 Fulgence, *Serm. Ant.* 560, 13.

64 L. Tranoy, La mort en Gaule romaine, in A. Ferdière (éd.), *Archéologie funéraire*, Paris, 2000, 114.

65 F. Eygun, Informations Archéologiques, Circonscription de Poitou-Charentes, *Gallia* 27 (1969), 259-289.

66 P.-Y. Genty, L'habitat gaulois et gallo-romain de Chenaux, commune de Chavroches (Allier), *Revue Scientifique du Bourbonnais* (1974), 147-159.

67 Duday/Laubenheimer/Tillier (*supra* n. 53), 112.

six bébés de moins de six mois sont enterrés le long des murs dans plusieurs pièces d'un bâtiment (Dollfus[68]) et dans le *vicus* de Cazères (Haute-Garonne[69]), deux très petits enfants sont placés dans des amphores.

Dans la Bretagne romaine, de très nombreuses fouilles, souvent anciennes, ont montré que si les nouveau-nés ne sont pas enterrés dans les cimetières d'adultes avant la fin de l'Antiquité, à de rares exceptions près[70], ils sont, en revanche, très nombreux dans les bâtiments de villas ou de fermes[71]. Parmi les exemples les plus remarquables, citons la ferme de Baldock où trente-six sépultures de périnataux sont réparties dans plusieurs bâtiments au cours des Ier et IIe siècles[72], les quatorze bébés placés dans le sol d'une cuisine à Sprinhead, au cours du IIe siècle[73], la ferme de Barton Court qui en compte quarante-sept, inhumés vers 350[74], ou encore Homstead où quatre-vingt dix-sept périnataux sont enterrés dans la cour d'une maison[75].

DES SEPULTURES DE NOUVEAU-NES DANS DES QUARTIERS ARTISANAUX

Autres lieux spécifiques où de très jeunes enfants ont été enterrés, ce sont des bâtiments dans lesquels on travaillait pour faire de l'artisanat.

Sur le Causse du Larzac, au Pech de Mus (Aveyron), dans ou contre un bâtiment que l'on pense être une forge de l'Age du fer, trois périnataux ont été inhumés[76].

A Lezoux (Puy-de-Dôme), la situation est assez étrange. Une nécropole en relation avec l'atelier des potiers comportait très probablement des inhumations de bébés caractérisés par des offrandes de biberons et de vases miniatures, les os ayant généralement disparu dans ce contexte très acide[77]. Dans l'atelier lui-même, au Ier siècle et surtout au IIe siècle, près d'une dizaine de périnataux ou jeunes enfants dont l'âge au décès n'a pu être défini, sont déposés de façon désordonnée : dans le remblai de la fosse d'un four, sous un bassin d'argile, dans ou près d'un dépotoir, près d'un four...

---

68 Dr M. A. Dollfus, A. Guyot, Sépultures de nouveau-nés dans les fouilles gallo-romaines de Fleurheim, à Lyons-la-Forêt (Eure), *Annales de Normandie* 18 (1968), 283-300.

69 M. Labrousse, Informations archéologiques, *Gallia* (1964), 438.

70 D. J. Watts, Infant burial and Romano-British christianity, *Archaeological Journal* 146 (1989), 372-383.

71 E. Scott, Animal and infant burial in Romano-British villas : a revitalization movement, in P. Garwood *et al.* (éds), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion, Oxford, 1989*, Oxford, 1991 (OUCA Monographs 32), 115-121.

72 I. M. Stead, V. Rigby, *Baldock, the Excavation of a Roman and pre-Roman Settlement, 1968-72*, London, 1986 (Britannia monograph series 7).

73 W. S. Penn, Possible evidence from Springhead for the plague of A.D. 166, *Archaeologia Cantiana* 82 (1967), 263-271.

74 D. Miles, *Archaeology at Barton Court Farm, Abingdon, Oxon*, Oxford - London, 1986 (CBA Research Report 50).

75 A. H. Cocks, A Romano-British homstead in Hambleden Valley, *Archaeologia* 71 (1921), 141-157.

76 P. Gruat, Inhumations périnatales, *L'Archéologue* 43 (1999), 45.

77 H. Vertet, Pauvres potiers, pauvre misère, *Les Dossiers de l'Archéologie* 6 (1974), 85-89.

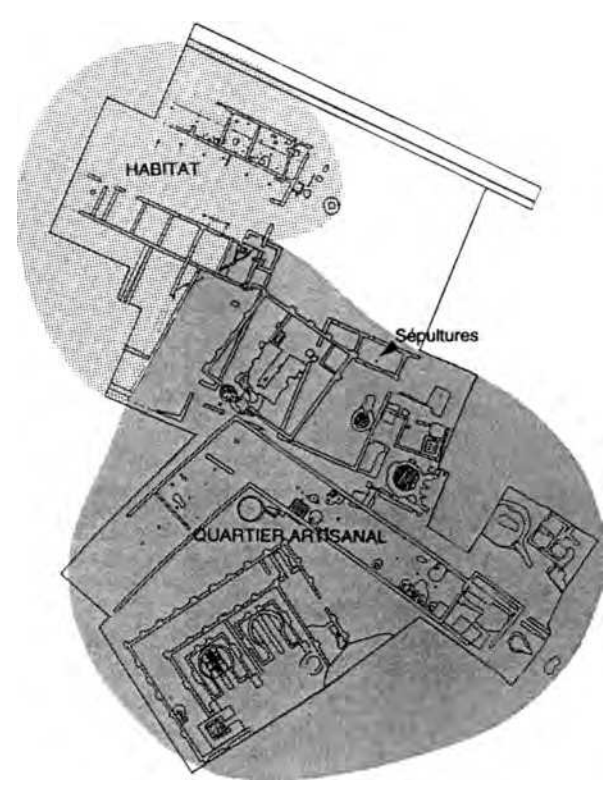


Fig. 9 : Atelier de potiers de Sallèles d'Aude, sépultures de nouveau-nés et nourrissons regroupés dans un bâtiment du quartier artisanal. D'après Duday/Laubenheimer/Tillier (*supra* n. 51), fig. 2, dessin F. Laubenheimer.

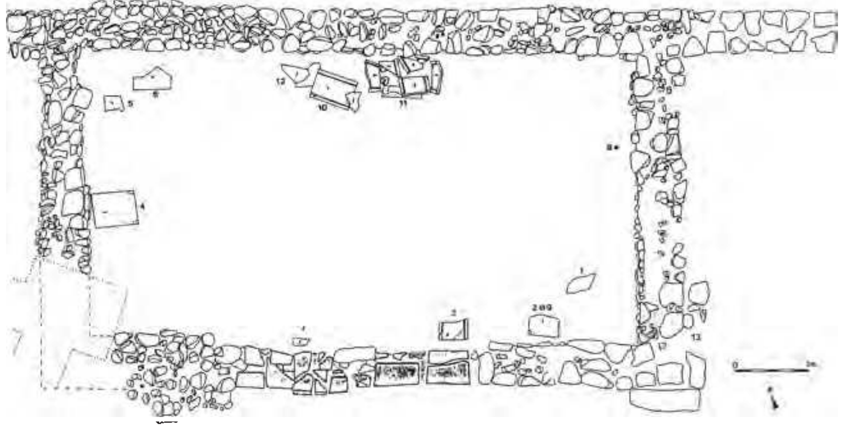


Fig. 10 : Atelier de potiers de Sallèles d'Aude, disposition des tombes de périnataux recouvertes ou non de tuiles. D'après Duday/Laubenheimer/Tillier (*supra* n. 51), fig. 9, dessin F. Laubenheimer.

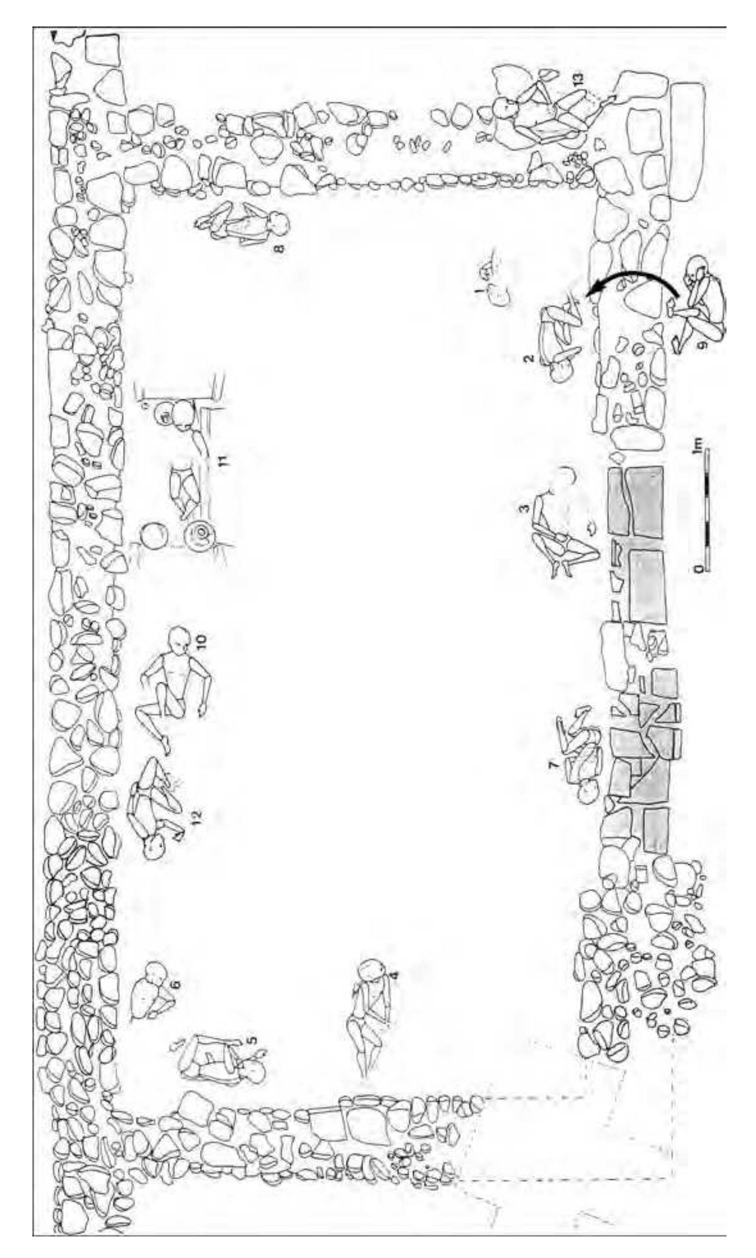


Fig. 11 : Atelier de potiers de Sallèles d'Aude, disposition schématique des corps de périnataux le long des murs. Le n° 13, plus tardif est déposé sur le mur en ruine. D'après Duday/ Laubenheimer/Tillier (*supra* n. 51), fig. 66, dessin H. Duday et F. Laubenheimer.

Certains sont placés dans des terrines, comme nous l'avons vu à Clermont-Ferrand, un autre entre deux moules renversés, un autre encore dans un seau de bronze fermé par un bol, un autre dans un fragment de jatte,

un autre encore sous deux tuiles et un dernier en pleine terre. Quelques offrandes sont parfois présentes : biberon, lampe, anneaux, petits vases. Les enfants enterrés dans l'officine ne semblent pas l'avoir été de façon organisée, dans un lieu précis, mais un peu au hasard et avec ce que l'on avait sous la main. Au reste, dans le même temps, certains étaient inhumés avec les adultes, tandis que d'autres se trouvaient placés dans l'atelier, sans que nous en comprenions la raison.

A Sallèles d'Aude (Aude), dans un autre atelier de potiers du Haut-Empire[78], le comportement des potiers pour enterrer les nouveau-nés est, à l'inverse, tout à fait méthodique. Le complexe, fouillé dans son ensemble, est bien connu : quartiers d'habitation et zone artisanale sont juxtaposés mais bien distincts. C'est dans l'un des bâtiments réservé au tournage et à la cuisson, alors en pleine activité, que l'on a enterré des bébés de quelques jours à quelques mois, au cours du I[er] siècle (figs. 9, 10, 11). Certains mêmes ont été déposés plus tard, sur les ruines du bâtiment. Une seule tombe (inédite) est située un peu plus loin, contre le mur d'une sorte de cour jouxtant l'atelier et les maisons. On compte au total une quinzaine de sépultures, ce qui est peu pour un complexe qui s'est développé durant trois siècles ; la population vivant sur place est estimée à soixante-dix personnes à son point culminant[79]. Il n'est pas exclu que certains jeunes enfants aient été enterrés ailleurs, notamment avec les adultes dans des nécropoles périphériques qui ne sont pas explorées.

Dans l'atelier, les tombes sont méthodiquement creusées le long des murs et le plus souvent recouvertes d'une tuile ou d'un fragment de tuile (fig. 12). La très bonne conservation des os et la fouille conduite en collaboration avec des anthropologues a permis d'évaluer précisément l'âge au décès des sujets. La moitié des enfants sont morts à terme ou quelques jours après la naissance, d'autres au cours des trois premiers mois de la vie (l'un porte une fibule), un seul est décédé entre six et neuf mois. Ce dernier a la particularité d'avoir reçu des offrandes alimentaires dans une cruche et dans une coupe déposés à ses pieds. Il était également accompagné d'un vase à parfum et d'une lampe à huile, près de sa tête, une perle en fritte bleue était placée sur son thorax sans doute. Sa tombe, la seule de ce type, est construite d'un coffre de tuiles. Peut-on penser que ces offrandes sont dédiées à un enfant dont le statut social est plus élevé, ou bien que son âge plus avancé lui confère le privilège d'accéder à une nouvelle vie dans l'au-delà ?

Un travail conséquent reste à faire sur l'analyse des offrandes dans les tombes de nouveau-nés, croisée avec une détermination fiable de l'âge au décès pour avancer dans la perception de l'imaginaire des Anciens face à la disparition de ces jeunes créatures.

---

78 Duday/Laubenheimer/Tillier (*supra* n. 51).

79 M. Jamet, Approche par la modélisation du complexe de potiers de Sallèles d'Aude, in F. Laubenheimer (éd.), *20 ans de recherches à Sallèles d'Aude*, Paris, 2001, fig. 8.





Fig. 12 : Atelier de potier de Sallèles d'Aude, sépultures 10 et 12, avant et après ouverture. Photos F. Laubenheimer.

Telle que nous pouvons la lire à travers les fouilles, l'attitude des sociétés face à la mort des nouveau-nés, dans un territoire aussi vaste que l'Occident romain, surprend, à la fois par la diversité des pratiques et par la permanence de certains gestes devant un fléau incontrôlable et largement répandu.

La disparition non souhaitée des tout petits conduit, le plus souvent, à les inhumer, et très peu à les incinérer. Déposés dans les cimetières parmi les

adultes ou dans des quartiers qui leur sont réservés, ils sont aussi, très souvent, suivant une tradition ancienne (on en connaît bien des exemples durant la protohistoire), gardés dans ou près de bâtiments habités, dans lesquels l'on vit ou l'on travaille, voire même enterrés sur les ruines de ces édifices. Ils bénéficient alors d'un traitement à part qui souligne une relation forte avec le monde des vivants. Force est de reconnaître, cependant, que nous ne comprenons pas encore le choix d'un lieu de sépulture plutôt qu'un autre, ni le sens des offrandes qui parfois accompagnent les bébés, parfois non, objets de parure ou de prestige, clous, monnaies, récipients pour la nourriture et même animaux…

Devant une recherche somme toute nouvelle, nous sommes encore loin d'être à même d'interpréter les rituels qui ont accompagné la mort des très jeunes enfants, si tant est que l'on puisse le faire un jour. Comme l'a dit A. Leroi-Gourhan :

> « La religion est faite de concepts, de pratiques et d'un matériel aussi anonyme que du pain consommé communiellement. Concepts et pratiques ne se fossilisent pas et leur récupération directe par l'archéologue peut être considérée comme illusoire. Ce sont seulement les traces du rite qui peuvent être décelées par une disposition anormale dans l'espace ce n'est qu'une très prudente et très patiente accumulation de faits qui permet non pas de décrire le rite, mais de dire qu'il a existé. »[80]

[80] A. Leroi-Gourhan, *Le fil du temps*, Paris, 1983, 368.

Gynaecia Muscionis Réincarnation des Γυναικεῖα de Soranos ou naissance d'un traité ?

BRIGITTE MAIRE

Ce colloque consacré à la naissance et à la petite enfance dans l'Antiquité nous donne l'occasion de poser notre regard sur un pan spécifique de la littérature technique, celui consacré à la gynécologie.

La littérature gynécologique est constituée de traités portant entièrement ou partiellement sur la gynécologie et l'obstétrique ainsi que de fragments d'étendue variée parvenus jusqu'à nous par tradition indirecte : une partie du *Corpus hippocratique* s'intéresse aux femmes, à leurs affections spécifiques, à l'obstétrique, aux enfants[1] ; Galien, Rufus d'Ephèse, Arétée de Cappadoce, Aétios d'Amida et Philouménos ont aussi écrit sur les femmes et leurs maladies ; Théodore Priscien a réuni des remèdes à diverses maladies gynécologiques dans le livre III des *Euporista* ; Celse s'est intéressé à la gynécologie dans son *De medicina* et Caelius Aurelianus a composé un traité intitulé *Gynaecia*[2], tandis que quelques manuscrits nous ont transmis, sous le nom de Cléopâtre, un traité de gynécologie en latin. Nous possédons aussi grâce à la tradition indirecte divers fragments où il est question de gynécologie que nous devons à Cléophante, Mnaséas et Philagrius ainsi qu'à Dioclès de Caryste[3].

Mais cette énumération ne rendrait que très partiellement compte de l'intérêt que les Anciens ont manifesté pour la gynécologie sans la mention des Περὶ γυναικείων παθῶν de Soranos d'Ephèse et des *Gynaecia* de Muscio[4]. Il s'agit là en effet de deux traités de la plus grande importance aussi bien pour l'histoire de la gynécologie antique que pour l'histoire des mentalités. Soranos d'Ephèse est en effet le premier à poser au IIe siècle

---

1 *Maladies des femmes* I et II, *Femmes stériles* ; *Génération, Nature de l'enfant et Maladies* IV ; *Nature de la femme, Superfétation, Excision du fœtus* et *Maladies des jeunes filles*.

2 Cf. M. F. Drabkin, I. E. Drabkin (éds), *Caelius Aurelianus, Gynaecia. Fragments of a Latin version of Soranus' Gynaecia from a thirteenth century manuscript*, Baltimore, 1951 (Suppl. to the *Bulletin of the History of Medicine* 13). Nous ne mentionnons pas Vindicianus bien qu'il ait aussi écrit un traité intitulé *Gynaecia*. Cette désignation est en effet impropre puisque ce texte traite des parties du corps humain et de leur développement dans l'utérus.

3 *Diocles of Carystus : A Collection of Fragments with Translation and Commentary*, éd. Ph. J. van der Eijk, Leiden, 2000 (Studies in ancient medecine 22).

4 *Sorani Gynaeciorum uetus translatio Latina*, éd. V. Rose, Leipzig, 1882.

après J.-C. la difficile question de l'autonomie et de la légitimité de la gynécologie et de la nécessité pour la médecine de disposer de spécialistes.

Si le traité de Soranos a été récemment édité par Danielle Gourevitch, Paul Burguière et Yves Malinas dans la Collection des Universités de France[5], la dernière édition imprimée de Muscio est ancienne. Elle est l'œuvre de Valentin Rose qui la publia chez Teubner en 1882 en se fondant sur trois témoins[6]. Or, l'existence de divers autres manuscrits est signalée notamment par Rino Radicchi[7], ce qui rend nécessaire une nouvelle édition à laquelle nous nous proposons de travailler.

Un dépouillement de l'*Année philologique* confirme que les philologues ne se sont guère intéressés à Muscio. Peut-être avaient-ils vu en lui un simple traducteur et refusé à son œuvre toute originalité ?

Nous allons essayer de montrer qu'il en va différemment en analysant la préface des *Gynaecia* de Muscio[8] :

> *Cum frequentius nobis in muliebribus obstetrix fuisset necessaria, nullam inuenimus studiosam quae litteras graecas adtigisse uideretur, quodsi et habuisset omnia in latinitate sibi translata gynaecia, posset rationem lectionis scire. Ego uero Muscio quia multa iam uideor quomodocunque transtulisse, ueritate rationis potius nisus quam structa oratione uel diligentius polita usus, sicut in opthalmico et chirurgumeno filiatro etiam et boethematico legisti, placuit mihi haec quoque gynaecia in latinum uertere sermonem, licet etiam maximam partem triacontados ad integrum tenorem secutus Soranum transtulerim. Sed cum uidissem grande corpus futurum et posse muliebres animos hac ratione cito prae magnitudine lassari, placuit cateperotianorum breuitatem fuisse secutus, ut omnia dicere uidear et non grande corpus perfecisse. Quibusdam uero capitulis multum breuiter dictis, quaedam et triacontados addidi, ut ex omnibus collectus commentarius sufficiens esse possit. His autem multo simplicius uolui loqui et ut uerius dicam muliebribus uerbis usus sum, ut etiam inperitae obstetrices licet ab altera sibi lectam rationem facile intellegere possint.*

Cette préface frappe tout d'abord par sa brièveté. Mais la concision dont fait preuve Muscio rend son propos plus percutant et renforce la composante didactique puisque l'auteur se concentre sur l'essentiel.

---

[5] Soranos d'Ephèse, *Maladies des femmes*, texte établi, traduit et commenté par P. Burguière, D. Gourevitch et Y. Malinas, Paris, 1988-2000, 4 tomes.

[6] N'oublions pourtant pas l'édition manuscrite encore inédite de Medert ; cf. A. M. Urso, Procedimenti di rescrittura nei *Gynaecia* di Muscione, in A. et J. Pigeaud (éds), *Les textes médicaux latins comme littérature* (Actes du VI[e] Colloque international sur les textes latins médicaux de l'Antiquité et du Haut Moyen Age, Université de Nantes, 1[er] - 3 septembre 1998), Nantes 2000, 298, n. 2. Elle devrait dater de 1911 environ.

[7] R. Radicchi, *La « Gynaecia » di Muscione : manuale per le ostetriche e le mamme del VI sec. d. C.*, Giardini, Pisa, 1970, 246-247.

[8] Nous reprenons le texte édité par V. Rose (*supra* n. 4), 3.

L'auteur se présente *ab initio* comme un médecin (l. 1 : *nobis*) qui dans sa pratique courante de la médecine a dû soigner des femmes (l. 1 : *in muliebribus*) et a donc été confronté assez souvent (l. 1 : *frequentius*) à des situations ou à des affections typiquement féminines. Il s'est alors aperçu que la présence à ses côtés d'une sage-femme (l. 1 : *obstetrix*) aurait été nécessaire : elle aurait fourni, comme le traduit Danielle Gourevitch[9], les bases rationnelles de la matière (l. 4 : *posset rationem lectionis scire*). En avouant qu'une sage-femme aurait été nécessaire (l. 1 : *fuisset necessaria*), Muscio reconnaît implicitement que les médecins ne disposaient pas des connaissances pratiques suffisantes en matière de gynécologie. Il reconnaît aussi, de ce fait, à la gynécologie l'autonomie et la légitimité d'une spécialité à part entière et affirme la nécessité de former des spécialistes qui devraient être d'un niveau culturel plus élevé que celui des sages-femmes qu'il a rencontrées.

Une recherche des occurrences d'*obstetrix*[10] à l'aide du CD-Rom du *Thesaurus linguae Latinae* permet d'en repérer trente-sept. Aucun emploi ne se trouve chez des auteurs médicaux. L'analyse de ces occurrences montre que ce terme n'est pas technique et qu'il désigne des femmes dont l'activité est présentée comme subalterne. On pourrait le traduire par « accoucheuse ». Leur rôle se limite en effet le plus souvent à venir en aide au médecin et s'apparente à celui d'une servante. Lorsque leur activité ne dépend pas de la présence d'un médecin, elles demeurent des personnages secondaires et ne sont jamais considérées comme leur égal. L'image que la littérature antique nous renvoie de la sage-femme n'est guère avantageuse : elle est le plus souvent fortement portée sur la boisson et pervertit son rôle premier en se muant en faiseuse d'ange[11].

Muscio nous permet de compléter ce portrait : elle n'est pas cultivée (l. 2 : *studiosam*) et ignore le grec (l. 2 : *litteras graecas*). Cette ignorance de la langue grecque rend pour elle impossible l'accès aux textes qui fondent, délimitent et décrivent la spécialité. L'essentiel des connaissances en matière de gynécologie est en effet regroupé d'après Muscio dans des traités écrits en grec. Ainsi, seules des traductions en latin (l. 3-4 : *omnia in latinitate sibi translata gynaecia*) – qui, selon Muscio, restent encore à faire – donneraient aux sages-femmes accès à la composante théorique d'un savoir spécialisé qu'elles ont acquis par la pratique, du fait de leur niveau culturel, et qui plus est sans avoir suivi d'enseignement systématique.

S'appuyant sur sa longue expérience de la traduction (l. 4-5 : *quia multa iam uideor quomodocunque transtulisse*), notre auteur (l. 4 : *ego uero Mustio*) propose de combler le manque qu'il a dénoncé. Il jette de ce fait les bases nécessaires pour articuler théorie et pratique gynécologiques, pour rendre

---

9 D. Gourevitch, Préparation intellectuelle et déontologique de la sage-femme, in S. Kottek, M. Horstmanshoff (éds), *From Athens to Jerusalem*, Rotterdam, 2000, 73.

10 Μαῖα et μαιεύτρια sont les termes grecs correspondants.

11 Cf. D. Gourevitch, La gynécologie et l'obstétrique, in *ANRW* II, 37, 3 (1996), 2088.

possible un éclairage réciproque et élever ainsi la gynécologie au rang de spécialité et réhabiliter ses praticiennes en faisant d'elles de véritables spécialistes *(medicae)*[12].

Muscio expose sa méthode de traduction : il déclare s'appuyer sur la vérité du sujet (l. 5 : *ueritate rationis* et l. 17 : *uerius*), tandis que des préoccupations littéraires et stylistiques passent nettement au second plan (l. 6 : *potius nisus quam structa oratione uel diligentius polita usus*). Pour lui, donc, le soin apporté à la mise en forme d'un traité nuit à la clarté de l'exposition de la matière. De plus, après avoir souligné au début de la préface la médiocrité du niveau culturel des sages-femmes, Mustio s'attache à privilégier le contenu au lieu de la mise en forme qu'elles ne seraient pas en mesure d'apprécier. C'est sur ce constat que Muscio se base pour choisir la forme qu'il va donner à son traité. Il veut en effet éviter de lasser les sages-femmes (l. 11-12 : *muliebres animos* [...] *cito* [...] *lassari*) en se livrant à une recherche stylistique et rhétorique, qui plus est dans l'exposé d'un corpus assez conséquent (l. 11-12 : *prae magnitudine*, l. 13 : *grande corpus*).

Il propose donc une traduction fidèle du *Triacontas*. Selon Valentin Rose[13], ce titre, dont c'est la première et la seule mention dans toute la littérature latine qui nous est connue, désignerait les trente livres de l'œuvre complète de Soran qui contenait aussi une partie consacrée à la gynécologie, *i.e.* le Περὶ γυναικείων παθῶν. Anna Maria Urso propose une autre interprétation plus satisfaisante[14]. Elle remarque en effet que Muscio traite, dans la section dévolue à la pathologie, une trentaine de sujets. L'expression *triacontas* désigne donc, selon elle, le même nombre de sujets concernant la pathologie traités dans le Περὶ γυναικείων παθῶν. Elle souligne à l'appui de son hypothèse l'emploi de l'expression *maximam partem triacontados* (l. 9) qui ne peut désigner ici que le traité gynécologique de Soran et qui infirme l'hypothèse de Rose. Pour pouvoir la retenir, il faudrait intervenir sur le texte et ajouter *gynaeciorum* qu'aucun manuscrit ne transmet.

Muscio, après s'être aperçu que la traduction du *Triacontas* donnait un texte trop long et qu'il pouvait ainsi ne pas être adapté à ses destinataires, modifie sa méthode et se met à compiler et à traduire les *Cateperotiana*, un traité par questions et réponses donnant une synthèse du Περὶ γυναικείων παθῶν de Soranos, mais dont le médecin d'Ephèse ne serait pas l'auteur[15]. Le choix de cette forme de rédaction permet à Muscio d'exposer la matière gynécologique avec clarté et concision (l. 12 : *breuitatem*) et, de ce fait, de satisfaire aux exigences didactiques qu'il s'est imposées[16].

---

12 Pour un portrait de la sage-femme idéale, cf. *Soranos d'Ephèse, Maladies des femmes*, I, 2-3, p. 5-8.

13 Rose (*supra* n. 4), p. IV.

14 Cf. Urso (*supra* n. 6), 301.

15 Urso (*supra* n. 6), 300-301 s'appuie sur l'avis d'A. E. Hanson et M. H. Green, Soranus of Ephesus : *Methodicorum princeps*, in *ANRW* II 37, 2 (1994), 1029-1030.

16 On tirera au passage un parallèle intéressant avec les *Medicinales Responsiones* qui sont aussi rédigées en suivant ce même procédé de composition et qui résultent très vraisemblablement d'une traduction-

Mais Muscio constate aussi un certain déséquilibre dans la longueur des chapitres qu'il a rédigés en suivant cette méthode. Pour le rétablir, il puise dans le *Triacontas* d'autres éléments avec lesquels il étoffe des chapitres qu'il a jugés trop succincts. Ainsi, Muscio accède à la matière gynécologique de Soranos par l'intermédiaire des *Cateperotiana* et du *Triacontas*.

On assiste avec l'utilisation d'un tel procédé de composition à la naissance non plus d'une traduction, qui s'en tient à une source unique, mais à ce que Muscio appelle lui-même un commentaire (l. 15 : *collectus commentarius*) élaboré à partir de diverses sources qui sont certes traduites, mais qui sont surtout adaptées les unes aux autres après avoir été choisies en fonction de leur degré de complémentarité. Le recours à ces deux modèles *(Cateperotiana et Triacontas)* n'est pas seulement annoncé dans la préface, il est aussi rappelé à la fin du premier livre en même temps qu'est réaffirmée l'exigence de fournir un traité complet[17] :

> *Hactenus de cateperotianis transtulimus. Et quoniam omnium ualitudinum speciales curas non habent, quas uel maxime obstetrices nosse conuenit, placuit ut ad gynaecia triacontados conferamus. Inde enim plena omnium cura insinuari potest.*

Cette exigence exprimée par l'auteur et à laquelle il s'efforce de satisfaire ne dépend pas seulement d'une conception particulière concernant le traitement de la matière, mais repose aussi en partie, bien qu'il s'en soit précédemment défendu (l. 6 : *potius nisus quam structa oratione uel diligentius polita usus*), sur des critères d'ordre stylistique et esthétique.

Il en résulte un texte qui s'appuie certes sur Soranos, mais qui par une oscillation, entre traduction et adaptation, rythmée par un souci esthétique acquiert une identité propre. La lecture que Muscio fait de Soranos débouche sur une réécriture du modèle qui est actualisé et adapté aux nouveaux destinataires. C'est pour cela que nous préférons intituler ce traité *Gynaecia*, plutôt que *Sorani Gynaeciorum uetus translatio Latina* comme a choisi de le faire Valentin Rose. Ce dernier titre ne rend pas compte de l'autonomie que Muscio a donnée au traité par rapport à son modèle. Par ailleurs les *incipit* des manuscrits collationnés par Rose transmettent des variantes de *Gynaecia*[18] et confirment notre choix.

Après avoir dressé un bref portrait des sages-femmes, justifié la nécessité de rédiger un tel traité et exposé sa méthode de composition, Muscio revient à la fin de sa préface aux sages-femmes. La boucle est ainsi refermée. Mais on perçoit déjà une certaine évolution. Muscio au début de sa préface

---

adaptation de Soranos réalisée par Caelius Aurelianus. *Caelii Aureliani Medicinales Responsiones : de salutaribus praeceptis et de significatione diaeticarum passionum*, in V. Rose, *Anecdota graeca et graecolatina*, Mitteilungen aus Handschriften zur Geschichte der griechischen Wissenschaft, Berlin, 1864 (vol. I) et 1870 (vol. II) (reprod. Amsterdam, 1963) [Caelius : p. 169-202 et 226-240].

17 Rose (*supra* n. 4), 46, l. 3-7.

18 *genechiae* b, *genecia* l.

parle des sages-femmes au singulier (l. 1 : *obstetrix*). Il s'agit à ce moment-là d'une figure emblématique derrière laquelle se rangent toutes les femmes qui pratiquent la même activité qu'elle. A la fin de la préface en revanche, l'unicité de cette figure est remise en question et Muscio emploie le pluriel (l. 18 : *obstetrices*). Certes, ces femmes restent d'un niveau culturel bas, puisque Muscio affirme la nécessité de s'adresser à elles avec une grande simplicité (l. 16 : *multo simplicius*) et avec des mots de femmes (l. 17 : *muliebribus uerbis*) – nous verrons comment comprendre cette expression –, mais il reconnaît surtout, dans les derniers mots de sa préface, que, bien qu'une partie d'entre elles soient illettrées (l. 17-18 : *inperitae obstetrices*), l'autre (l. 18 : *altera*) ne l'est pas. Ce sont ces dernières, que nous qualifierons volontiers de *peritae*, qui transmettront à leurs collègues encore *imperitae* les fondements théoriques de leur pratique commune et qui feront d'elles de véritables *medicae*.

Soranos expose dans la préface de son Περὶ γυναικείων παθῶν la structure qu'il a donnée à son traité en répartissant la matière dans des sections et des développements principaux. Muscio procède différemment et consacre, comme nous l'avons vu, la préface de ses *Gynaecia* à expliquer sa démarche, à la justifier et à reconnaître sa dette vis-à-vis de son illustre modèle, tout en revendiquant sa propre originalité. Mais, contrairement à Celse, il ne donne aucune orientation doctrinale ; il ne se livre à aucun débat à propos des écoles médicales. Soranos est un représentant de l'école méthodique, mais il fait état à plusieurs reprises de son désaccord avec l'école méthodique et ouvre des débats théoriques, pose une problématique et l'examine. Rien de tout cela chez Muscio qui préfère éliminer purement et simplement un sujet controversé, et de manière générale, toute occasion de montrer qu'il y a diverses façons de traiter une question selon les justifications théoriques avancées. Cette façon de procéder donne lieu à un exposé qualifié par Anna Maria Urso de *dogmatico* et de *svuotato di ogni problematicità*[19]. Muscio adopte un ton normatif et se livre à une standardisation de son modèle.

Cette façon de traduire le texte de Soranos permet à Muscio de satisfaire aux nouvelles exigences du public de son époque : la doctrine méthodique ne rencontre plus le même succès et tend même à disparaître ; on sait de moins en moins bien le grec. Cela a des conséquences sur la nouvelle situation intellectuelle et sociale des sages-femmes. Il apparaît donc naturel que le traité que Soranos avait destiné à l'élite de la Rome des Ier et IIe siècles après J.-C. soit adapté par Muscio au nouveau contexte socio-économique du VIe siècle et à un public plus large et au niveau culturel plus bas que celui concerné par l'œuvre de Soranos. Certes, ce constat qui fait de l'époque actuelle une époque décadente où l'on a perdu diverses valeurs essentielles

---

19 Cf. Urso (*supra* n. 6), 310.

relève partiellement du *topos*, mais il contient aussi une part de réalité dont Muscio se fait l'écho.

La question du public auquel Muscio a destiné son traité mérite d'être examinée quand bien même l'auteur affirme sans ambiguïté qu'il s'agit des sages-femmes. En effet, à l'instar de divers autres traités techniques de l'Antiquité, les *Gynaecia* s'adressaient certes avant tout à des adeptes de l'art qu'il fallait former ou dont il fallait compléter la formation, mais aussi à un public plus large intéressé par la matière. Par ailleurs, les *Gynaecia* donnent aussi une solution à un problème moral ou social. Les femmes malades, retenues par des sentiments de pudeur, rechignaient à consulter des *medici*[20]. Lorsqu'elles s'y résolvaient, il était souvent trop tard. La féminisation de la profession grâce à la formation de véritables *medicae* spécialisées dans les maladies et la condition spécifique de la femme offrait une solution : qui mieux qu'une femme pouvait comprendre une autre femme ? Muscio reconnaît d'ailleurs une sensibilité spécifiquement féminine qui s'exprime au travers d'un langage particulier (l. 17 : *muliebribus uerbis*).

Le Περὶ γυναικείων παθῶν de Soranos ainsi que les *Gynaecia* de Muscio apparaissent comme deux traités importants, par leur taille certes, mais surtout par leur apport à l'histoire de la pensée médicale en général ainsi que de la gynécologie et de l'obstétrique antiques en particulier. Certes, les Περὶ γυναικείων παθῶν de Soranos, et nous citons Danielle Gourevitch, « font figure de merveille isolée et apparaissent même comme l'œuvre du plus grand gynécologue de l'Antiquité », mais Muscio a eu le mérite de le percevoir et a contribué à sa manière à perpétuer l'enseignement de Soranos en l'adaptant au public de son époque afin de le lui rendre accessible.

Muscio connaîtra un immense succès au Moyen-Age. On le copiera abondamment, on l'adaptera aussi. Simon de Gênes à la fin du XIIe siècle le mentionne dans son dictionnaire des termes médicaux. Muscio sera aussi la source principale du *Rosengarten* d'Eucharius Rößlin imprimé à Strasbourg en 1513[21].

---

20 Il s'agit d'un véritable débat dans l'Antiquité : les médecins pouvaient-ils examiner les femmes ? Cf. notamment Gourevitch (*supra* n. 9), 72.

21 *Eucharius Rößlin's Rosengarten*, éd. H.H. Hess, Frankfurt am Main, 1997.

Mère charnelle et mères de substitution à la naissance de Rome
Quelques aspects d'une complémentarité symbolique

Alain Meurant

L'un des traits les plus remarquables – sinon le plus fameux – de la légende des origines de Rome est la gémellité épinglée à Romulus et Rémus, ses deux figures centrales. Cette singularité biologique a bien évidemment frappé les esprits des Anciens qui, pour l'expliquer, ne disposaient pas des connaissances de la science moderne. Afin de saisir toute la profondeur du trouble que suscitait, aux temps ancestraux, une naissance gémellaire ou la rencontre de jumeaux, il suffit de la mesurer à l'ampleur du malaise que nous ressentons aujourd'hui face à pareille situation alors que sont bien connus les mécanismes cellulaires régissant le phénomène. Cette dérogation à la norme populaire qui, pour les naissances humaines, prévoit qu'à une grossesse corresponde la venue d'un individu unique a naturellement intrigué les mentalités archaïques. Elle interpella donc les cultures antiques. En fonction de leur degré de développement ou des stades de leur savoir, celles-ci ont, pour justifier l'exception gémellaire, avancé des explications d'ordres mythique, pragmatique ou scientifique (avec, pour ce dernier registre, les limites qu'imposaient les connaissances de l'époque).

Bien étudiées par Véronique Dasen[1], les théories agencées par les textes médicaux antiques pour rendre compte des naissances multiples ne nous retiendront pas ici. Rappelons simplement que les plus anciennes témoignent de l'ambiguïté congénitale de l'homologie gémellaire : d'un côté, des extraits de la *Collection hippocratique* l'assimilent au produit admirable d'une conception idéale ; de l'autre, Aristote la taxe d'anomalie associée à des notions d'excès et de monstruosité. Les explications avancées au plan pragmatique répondent d'une logique plus intuitive encore : si un même accouchement libère simultanément deux enfants, c'est que la parturiente a été fécondée par deux hommes ou qu'elle s'est unie à son mari en cours de grossesse. Quand elle est retenue, la suspicion d'adultère entraîne des conséquences funestes pour l'épouse : elle peut être publiquement battue par son conjoint ou couverte de quolibets méprisants (comme chez les Indiens

[1] V. Dasen, Les naissances multiples dans les textes médicaux antiques, *Gesnerus* 55 (1998), 183-204.

Salivas de l'Orénoque)[2] ou être frappée d'exil temporaire voire définitif (châtiment d'application chez les Barongas de l'est du Transvaal ou les Kwakiutls de Vancouver)[3], sinon exécutée (c'est le cas chez les Fingos d'Afrique du Sud)[4]. Ces quelques exemples ont été tirés de folklores dispersés aux quatre coins du globe pour mieux souligner l'universalité des pratiques indiquées. Ajoutons que certains types d'exclusion peuvent prendre la forme de la réclusion qui frappe Rhéa Silvia, la mère des jumeaux romains, une fois connu le caractère exceptionnel des êtres dont elle accouche[5].

Au plan mythique enfin, cette paternité additionnelle est imputée à l'intervention d'un démon, d'un ennemi, d'un sorcier, d'un animal ou d'une divinité[6]. Dans ce dernier cas, l'un des jumeaux, considéré comme l'enfant du dieu passe pour être immortel alors qu'à son frère, issu d'un géniteur commun, est réservée l'éphémère trajectoire de la condition humaine (que l'on songe au cas des Dioscures ou d'Héraklès et d'Iphiklès). Il existe néanmoins des exceptions à ce schéma classique : ainsi, à Albe, Romulus et Rémus, naissent des œuvres du seul Mars. Et cette particularité semble être une des composantes les mieux ancrées de leur légende puisqu'une version alternative du récit canonique – celle d'un certain Promathion transcrite par Plutarque[7] – leur donne pour unique père une divinité du foyer. L'intrigue que rapporte cette tradition parallèle se déploie classiquement autour d'un méchant roi qui, cette fois, ne s'appelle plus Amulius, mais Tarchetius, nom dont la consonance étrusque mérite d'être soulignée. Celui-ci voit, un jour, un phallus émerger du foyer de sa demeure et y séjourner quelque temps. Un oracle de Téthys consulté en Tyrrhénie pour décrypter ce prodige lui enjoint d'accoupler une jeune fille (παρθένος) à ce membre viril : de cette union devra naître (il faut insister sur ce point) *un fils* très illustre et remarquable par son courage, sa fortune et sa force (on reconnaît ici l'influence de la fameuse étymologie artificielle qui fait dériver le nom de Rome du grec ῥώμη. Tarchetius invite donc l'une de ses filles à exécuter ces consignes. L'« heureuse élue », répugnant à se soumettre à ce qu'elle considère comme une ignominie, dépêche une servante à sa place. Informé de la manœuvre, Tarchetius ordonne de saisir les coupables pour les faire exécuter, mais Vesta arrête son geste. De son union avec le phallus, la servante engendre des bessons que Tarchetius tente d'éliminer en recourant au monstrueux concours d'un certain Teratius. Ici la variante de Promathion rejoint le récit traditionnel : cet agent des basses œuvres abandonne les nourrissons en bor-

---

2 Fr. Lepage, *Les jumeaux. Enquête*, Paris, 1980, 267.

3 F. Leroy, *Les jumeaux dans tous leurs états*, Bruxelles, 1995, 37-40.

4 *Ibid.*, 38.

5 Liv. I, 4, 3 ; Dion. Hal. I, 79, 2 (où se côtoient la mise à mort et la mise sous écrou). Chez Plut. *Rom.* 3, 4, l'enfermement est antérieur au moment de l'enfantement.

6 Leroy (*supra* n. 3), 24.

7 Promathion (= *FGrH* 817 F 1) *apud* Plut. *Rom.* 2, 4-8.

dure du Tibre où une louve (parfois relayée par certains volatiles) les allaite jusqu'à ce qu'un bouvier les découvre et les emporte pour les élever.

Il n'est pas superflu de relever que ce type de conception ignée, loin d'être l'apanage du seul récit des origines romaines, apparaît dans d'autres légendes tirées du folklore italique : ainsi voit-on Tanaquil, la femme de Tarquin l'Ancien, pousser Ocresia, une de ses captives (*captīua*) à – pour reprendre les termes d'Ovide[8] – « réchauffer en bonne place » un phallus sorti des braises du foyer royal pour concevoir Servius Tullius ; de même, dans une version plus édulcorée du même thème, Caeculus, le fabuleux fondateur de Préneste, une cité voisine de Rome, doit-il l'existence à une étincelle venue frapper le giron d'une jeune fille passant à proximité[9]. Sans pousser plus avant cette comparaison qui nous entraînerait trop loin[10], relevons seulement que ce type de conception ignée ne se combine pas nécessairement au motif gémellaire : clairement affiché dans la légende des *Martigenae*, celui-ci est beaucoup plus estompé sinon plus évanescent (pour autant qu'il y soit d'ailleurs présent) dans celles de Caeculus et de Servius Tullius. Il pourrait, dans la première, être épinglé aux frères *Dēpidiī/Digidiī* qui, selon les versions[11], sont les oncles ou les éducateurs du nourrisson et dans la seconde aux frères *Vibennae*, les alliés de Servius Tullius quand celui-ci prend les traits de l'Étrusque Macstarna. Mais rien n'est moins sûr : il n'y a sans doute pas couplage automatique entre l'usage du thème gémellaire et celui de la conception ignée. A l'appui de cette opinion, on rappellera que, dans le fragment de Promathion, l'oracle tyrrhénien de Téthys promettait à Tarchetius l'arrivée d'*un* enfant unique. Il semble donc que le motif gémellaire soit venu là se greffer sur un canevas qui, soumis à un examen poussé, montre une singulière capacité de syncrétisme : aux matériaux mythiques d'origines diverses déjà signalés (l'ambiance étrusque, la conception ignée et le thème gémellaire) s'ajoute le motif de Pénélope puisque Tarchetius, pour empêcher le mariage qu'il leur avait fait miroiter, contraint sa fille et sa servante à confectionner une toile qu'il fait détricoter à la tombée de la nuit.

Ces quelques indications suffiront à brosser ici à grands traits le profil des pères divins que les différents canaux de la tradition prêtent à Romulus et Rémus[12]. Mais qu'en est-il de leur mère ? On sait que, dans son format

---

[8] Ov. *Fast.* VI, 625-636 que complètent Dion. Hal. IV, 2 ; Plin. *Nat.* XXXVI, 204-207 ; Plut. *Fort. Rom.* 323 ; Arnob. V, 18, 103b.

[9] Serv. *ad Aen.* VII, 678 ; *Schol. Veron. ad Verg. Aen.* VII, 681 ; Solin, II, 9 ; *Myth. Vat.* I, 84 ; II, 184.

[10] Pour le détail de l'analyse, on renverra à D. Briquel, En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen : caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins, in R. Chevallier (éd.), *L'épopée gréco-latine et ses prolongements indo-européens (Colloque)* ; *Calliope II*, Paris, 1981 (Caesarodunum, XVIbis), 7-31.

[11] Serv. *ad Aen.* VII, 678 ; Varr. *apud schol. Veron. ad Verg. Aen.* VII, 681.

[12] Dans certaines versions rationalisantes (Marcus Octavius et Licinius Macer, *apud OGR*, 19, 5 ; Liv. I, 4, 2 ; Dion. Hal. I, 77, 1-2 ; Plut. *Rom.* 4, 3 ; Jul. *Sur Hélios-roi*, 154 c), ceux-ci cèdent la place à Amulius revêtu d'une parure martiale, à un suivant de la vestale, voire à un spectre : *cf.* J. Puiggali, Rhéa et le démon, *RPh* 58 (1984), 93-96.

habituel, la légende d'origine romaine fait de celle-ci une princesse royale nommée Rhéa Silvia. Elle était fille de Numitor, lui-même fils de Procas. À sa mort, celui-ci cède le trône albain à l'aîné de ses garçons qui, dès son entrée en fonction, est renversé par son cadet Amulius, jaloux de n'avoir pu coiffer la couronne. Pour éviter que surgissent un jour des héritiers réclamant le pouvoir dont ils ont été spoliés, ce renégat supprime la descendance mâle de Numitor et enrôle Rhéa Silvia dans le collège des vestales, ministère qui la contraint au célibat. Seul un dieu pouvait, comme nous l'avons vu, débloquer la situation. Les jumeaux issus de cette union hors normes sont rapidement séparés de leur mère biologique. Parce qu'il reconnaît en eux les rivaux dont il redoutait l'apparition, Amulius cherche à les faire périr. Les épreuves ordaliques dont triompheront les nourrissons pour que soit révélée leur condition exceptionnelle donneront à cette mère charnelle deux substituts aux natures bien différentes : une louve qui les allaitera là où le Tibre avait déposé leur nacelle et la modeste Acca Larentia qui avec son mari, le pasteur Faustulus, veillera sur leur croissance. Nous voudrions rapidement confronter ici les portraits que la tradition renvoie de ces trois figures maternelles aux contours si différents. Pour ce faire, on dressera dans un premier temps la fiche signalétique de celles qui appartiennent au genre humain avant d'en comparer le contenu au profil de l'animal secourable.

RHEA SILVIA

Ce qui frappe de prime abord quand on ouvre le dossier de la fille de Numitor, c'est l'extériorité et l'interdit qui le sous-tendent. Commençons par examiner l'exclusion qui l'atteint : celle-ci est à la fois d'ordre social et fonctionnel. En tant que princesse de sang, Rhéa Silvia échappe pour ainsi dire « par le haut » à la société où elle vit. Comme tous les héritiers d'une dynastie, les membres de la famille royale albaine se situent en effet en marge du peuple qu'ils gouvernent : ils en sont membres bien qu'une forte distance les en distingue radicalement. Ce sont donc des êtres qui, pour appartenir à la communauté dont ils émanent, lui sont pour ainsi dire simultanément extérieurs. Dans le cas de Rhéa Silvia, un éloignement fonctionnel double cet écart social : sa constante inclusion dans le collège des Vestales la soustrait en effet à toute vie construite sur la formation d'une famille[13]. L'absence de contact charnel avec les hommes garantit sa virginité dont la perte entraînerait de funestes conséquences pour sa cité.

Mais la mère des *Martigenae* est également un être marqué par le rêve, autrement dit par des messages dont le langage codé exige, pour être compris, d'être décrypté, par un oniromancien dans l'antiquité, par la psychanalyse aujourd'hui : deux songes lui sont attribués par autant d'auteurs diffé-

[13] Liv. I, 3, 11 ; Ov. *Fast.* III, 11 ; Verg. *Aen.* I, 272-274 ; Dion. Hal. I, 76, 3 ; Plut. *Rom.* 3, 2-3.

rents. La première de ces plongées oniriques s'effectue dans un fragment des *Annālēs* d'Ennius transmis par Cicéron[14] où la future mère des jumeaux primordiaux ne s'appelle pas encore Rhéa Silvia, mais Ilia (la « Troyenne »). En effet, dans les premières versions de la légende de fondation romaine, ce personnage passait pour être la fille d'Énée.

Celle-ci voit donc son père surgir dans son sommeil pour apaiser les inquiétudes qu'avaient nourries les agissements d'un bien étrange ravisseur (*raptāre* qui forme avec *rīpās*, le mot précédent, une allitération méritant d'être soulignée) : l'image paternelle l'apaise en lui annonçant qu'une grande fortune surgie du fleuve compensera bientôt les peines qui l'attendent. Chez Ovide[15], Mars profite de ce que Rhéa Silvia s'était assoupie sur la berge du fleuve pour l'étreindre. A son réveil, elle évoque la vision qu'elle a reçue pendant cet intermède : de son bandeau de laine tombé devant le foyer sacré émergent simultanément deux palmiers dont l'un, dépassant rapidement l'autre, couvre de ses rameaux le monde entier tout en tutoyant les étoiles. Amulius tente d'abattre ces arbres à coups de hache, mais des animaux dédiés à Mars, un pivert et une louve, interviennent pour garantir leur sauvegarde. Précisons à toutes fins utiles que la palme est un symbole universel de victoire, d'ascension, de régénérescence[16], ce qui s'explique assez bien dans le contexte qui nous occupe : Amulius a beau faire, il ne peut rien contre ceux qui lui infligeront le moment venu le châtiment qu'il mérite.

Que ce soit chez Ennius ou chez Ovide, nous nous trouvons à chaque fois en présence d'un motif couramment exploité par le mythe héroïque : celui du rêve envoyé pour annoncer qu'une femme ou une jeune fille sera bientôt libérée, le plus souvent par une intervention divine, de l'interdit de conception qui la visait ou de la stérilité dont elle souffrait[17]. Comme on le sait, cette délicate mission sera ici confiée au dieu Mars, même si ce prodige laissait déjà sceptiques les Anciens. L'analyse peut néanmoins progresser d'un cran en transférant au profit de Rhéa Silvia les thèses que défend un ouvrage récent de M. C. Martini à propos de Tarpéia[18]. Celles-ci suggèrent que l'*incestum* dont se rend coupable la vestale aux débuts des temps romains pourrait symboliser le passage du monde albain à une nouvelle ère historique, celle que dominera l'*Vrbs*. La prêtresse camperait en quelque sorte l'allégorie de la métropole devant disparaître pour que se forme et prospère sa colonie. Vu sous cet angle, l'écart auquel succombe la vestale a tout de la *fēlīx culpa*, de la faute nécessaire dont l'accomplissement condi-

---

14 Enn. *Ann.* I (= F 28 Vahlen = F 29 Skutsch) *apud* Cic. *Diu.* I, 20, 40.

15 Ov. *Fast.* III, 11-38.

16 J. Chevalier, A. Gheerbrant (éds), *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, édition revue et augmentée, Paris, 1982, 724.

17 Il existe de ce point de vue une analogie entre le songe de Rhéa Silvia et celui qu'Hérodote (I, 108) attribue au Mède Astyage, l'aïeul du grand Cyrus.

18 M. C. Martini, *Due studi sulla riscrittura annalistica dell'età monarchica a Roma*, Bruxelles, 1998 (Latomus 245), 3, 45.

tionnerait l'éclosion de la culture romaine consécutive à l'effacement de sa matrice albaine.

Enfin l'ambiguïté qui caractérisait le positionnement social de Rhéa Silvia concerne également la fonction sacerdotale qui lui est imposée. De ce point de vue, on pourrait dire qu'une caractéristique de la vestale peut en cacher une autre : à sa virginité rituelle s'ajoutent, sur un mode plus implicite, d'autres traits qui, pour être plus discrets, n'en sont pas moins tenaces, et qui contribuent à faire jouer un rôle ambigu à la continence qu'elle se doit d'observer. C'est une réflexion de G. Dumézil qui permet d'ouvrir le débat : « ainsi qu'il arrive dans beaucoup de sociétés dites primitives, la virginité qui comporte en général des puissances mystiques, magiques particulières... est chez elles [sc. les vestales] conçue comme un état intermédiaire entre la féminité et la masculinité»[19]. Une lecture serrée de ces lignes dégage une piste, celle de « l'état intermédiaire » défrichée par G. Dumézil, dont le tracé conduit à l'*interstitial ambiguity* qu'une étude de M. Beard confère aux vestales[20] : la chaste silhouette y gagne l'octroi d'une trouble pigmentation, celle d'un statut « mixte » ou « interstitiel » récemment affiné par les analyses de D. Gourevitch et M.-Th. Raepsaet-Charlier[21].

Cette position intermédiaire, « interstitielle » avons-nous dit, confond dans la vestale la vierge *et* la mère de famille[22], l'oblige elle qui n'a ni époux, ni enfants, à s'habiller comme une matrone et au port permanent de la coiffure à six tresses de la jeune mariée. Et l'adjonction d'éléments typiquement masculins corse plus encore l'étrange conjonction de ces attributs féminins antithétiques[23]. En d'autres termes, puisque la vestale jouit de la capacité d'occuper toutes les positions familiales, elle n'en occupe aucune. Elle joue, à sa façon, le rôle d'un *joker* qui, dans bien des jeux de cartes, a la vertu d'endosser plusieurs valeurs différentes[24]. En cela, la vestale déroute son entourage par la constante menace qu'elle fait peser en toute innocence sur la *structure* familiale (et donc l'ordre) de la cour[25], symbole de la permanence de l'État dont la solidité garantit l'avenir de chacune des cellules qui

---

19 G. Dumézil, *La religion romaine archaïque (avec un appendice sur la religion des Etrusques)*, Paris, 1974², 577.

20 M. Beard, The sexual status of vestal virgins, *JRS* 70 (1980), 12-27. que prolongent *ead.*, Re-reading (vestal) virginity, in R. Hawley, B. Levick (éds), *Women in Antiquity : New Assessments*, London, 1995, 45-63 et M. Beard, K. North, S. Price, *Religions of Rome*, I, *A History*, Cambridge, 1998, 52-54.

21 D. Gourevitch, M.-Th. Raepsaet-Charlier, *La femme dans la Rome antique*, Paris, 2001, 212. Voir aussi N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Rome, 1993 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 176), 176.

22 Beard (*supra* n. 20), 12-19.

23 Beard (*supra* n. 20), 21 : « Their status as both virgins and matrons and men (in other terms, daughters and wives and, perhaps, husbands) removes the possibility that they play any conventional role within the family structure ».

24 Pour une approche théorique de ce concept, voir M. Serres, *Le parasite*, Paris, 1980, 221-233.

25 Selon R. Bodéüs, par delà les spéculations sur la déesse Vesta, *LEC* 51 (1983), 234-235, le foyer de la maison royale était vraisemblablement celui de l'Etat. Dès lors, « c'est dans la famille que la différenciation est la plus nécessaire et la plus menacée » (P. Manent, René Girard, la violence et le sacré, *Contrepoint* 14 (1974), 160).

le composent. Parce qu'elle ne peut être intégrée dans ce système, la sauvegarde de celui-ci consiste à l'y intégrer tout en la maintenant éloignée. Pour ce faire, on la fixe donc sans lui assigner de place absolue, on l'écarte dans un perpétuel rite de passage entre deux berges de l'histoire féminine, entre *uirgō* et *mātrōna*, entre stérilité et fertilité[26].

Il n'est pas non plus indifférent que le feu sur lequel veillent les vestales soit lui-même une substance chargée d'ambiguïté : si sa conquête permet à l'homme de s'éclairer, de se chauffer, de se protéger, de cuire des aliments, de forger des armes, de produire des objets utilitaires ou artistiques (par le four du potier par exemple), mal maîtrisée elle peut tout au contraire brûler, dévaster, incendier détruire ou estropier. L'*interstitial ambiguity* de la vestale répond donc d'une certaine manière à celle des flammes dont la préservation lui est confiée. Dans le cas précis de la mère charnelle de Romulus et Rémus, cette liaison au feu paraît permanente. En effet, si on accepte de lire dans le fragment de Promathion l'état primitif du récit de conception que fige la vulgate, on peut estimer que l'évolution de la légende aurait retiré au père des jumeaux tutélaires ces attaches ignées pour les céder à leur mère. Autrement dit, dès que Mars s'impose dans le rôle de géniteur officiel, la connotation ignée initialement liée à cette instance se serait déplacée sur Rhéa Silvia, alors perçue sous les traits d'une vestale, ce qui n'était nullement le lot, on s'en souviendra, de la fille de Tarchetius ou de sa servante. Comme celles-ci s'unissaient pour ainsi dire au feu lui-même, elles n'entretenaient aucune autre relation avec lui.

Il est temps à présent de proposer une rapide synthèse des données que mobilise la tradition pour typer le personnage de Rhéa Silvia. D'un point de vue global, la mère biologique de Romulus et Rémus s'apparente à un être marginal qui cultive l'ambiguïté et l'exclusion. Au plan social, elle occupe le rang d'une princesse de sang que son statut met à l'écart de son peuple. Au niveau de la fonction religieuse qu'elle assume contre son gré, Rhéa Silvia occupe une position qui pourrait être comparée à celle d'un *joker* : en elle se confondent les contours de la *uirgō* et de la *mātrōna* que rehaussent en outre certains traits masculins. Enfin comme mère de jumeaux, elle offre le profil d'un personnage d'exception dont l'examen de la thématique gémellaire pratiqué à l'échelon planétaire montre qu'il est souvent l'objet d'un isolement, que son double accouchement concomitant ait valeur de signe bénéfique ou de nuisance.

---

[26] Si elle manque à sa mission, la vestale est – révélation significative (Dion. Hal. IX, 40 : le cas d'Urbinia en 472 avant J.-C.) – déclarée coupable d'*inceste* (R. Schilling, Vestales et vierges chrétiennes à Rome, in Id., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979 (Etudes et commentaires 92), 176). En effet, « dès qu'on tend à voir dans un individu isolé le responsable de la crise sacrificielle, c'est-à-dire de toute la différence perdue, on est appelé à définir cet individu comme destructeur de ces règles fondamentales que sont les règles matrimoniales, en d'autres termes comme essentiellement 'incestueux' » (R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972, 171). Or, cette position incestueuse symbolise en fait l'extrême destruction de toute référence distributrice. Dans cette rupture, « aucune possibilité de différence ne demeure ; aucun domaine de la vie ne peut plus échapper à la violence » (*ibid.* 115).

ACCA LARENTIA

Après avoir été arrachés à leur mère naturelle et jetés au Tibre sur l'ordre d'Amulius prompt à se débarrasser d'éventuels justiciers, Romulus et Rémus sont miraculeusement nourris par une louve avant d'être recueillis par une autre figure féminine qui leur servira de mère de substitution : telle est la mission d'Acca Larentia, l'épouse du berger Faustulus qui, tombé sur les enfants à l'abandon, les a ramenés dans son humble logis. L'éclairage de l'étymologie fait désormais dériver le nom de Faustulus de Faunus, le Pan grec, véritable patron de la sauvagerie silvestre. De ce point de vue, le rapport à *faustus*, *fauēre*[27] venu éclipser ce caractère primitif du personnage doit se comprendre comme une *fēlīcior interpretrātio*[28] d'extraction populaire.

A s'en remettre à Denys d'Halicarnasse[29], cette Acca Larentia venait justement d'accoucher d'un enfant mort-né. Son mari la console en lui apprenant que ses sentiments maternels profiteront, par compensation, aux deux nourrissons que le destin a mis sur sa route. D'un point de vue général, le profil d'Acca Larentia paraît sculpté sur un schéma conçu comme la projection inversée ou l'image négative de celui sur lequel repose le portrait de Rhéa Silvia. Si celle-ci échappait à son milieu social par le haut, celle-là s'en évade par le bas. En effet, elle n'appartient à aucune communauté urbaine, pas même au cercle plus restreint d'un milieu villageois. Faustulus et sa femme vivent en effet dans un cadre sauvage que rythment les razzias dévastant le voisinage. Pour ce qui la concerne, Acca Larentia ne tombe pas sous le coup d'un interdit de conception vu que certaines versions, nous l'avons dit, lui concèdent d'avoir porté un enfant mort peu après sa naissance. Celui-ci n'était sans doute pas la seule descendance de ce couple besogneux puisque la tradition identifie les premiers frères Arvales aux onze fils d'Acca Larentia auxquels vient se joindre, pour compléter la série, leur demi-frère Romulus[30]. Cette prolificité a parfois conduit à élever celle qui en était gratifiée au rang d'une déesse de la fécondité, ce qui consoliderait ses liens avec la gémellité. Et ce trait distinctif va plus loin encore quand on sait qu'Acca Larentia est souvent comparée à une *lupa*, c'est-à-dire à une prostituée. Alors que Rhéa Silvia était préservée par sa fonction de vestale de tout commerce sexuel avec les hommes, Acca Larentia est par contre suspectée de se donner à tous ceux qui voulaient goûter à ses charmes. Elle est donc, de ce point de vue, la femme de tous les hommes, soit l'exacte antinomie de la vierge sacrée poussée par des impératifs religieux à préserver sa

---

27 Serv. *ad Aen.* I, 273.

28 D. Briquel, Les enfances de Romulus et Rémus, in H. Zehnacker, G. Hentz (éds), *Hommages à Robert Schilling*, Paris, 1983 (Collection d'Etudes latines, Série scientifique 37), 56.

29 Dion. Hal. I, 79, 10.

30 M. Beard, Acca Larentia gains a son : Myths and priesthood at Rome, in M. Mackenzie, Ch. Roueché (éds), *Images of Authority. Papers Presented to Joyce Reynolds on the Occasion of her 70th Birthday*, Cambrige, 1989 (Proceedings of the Cambridge Philological Society, Suppl. 16), 41-61.

chasteté. Cette propension à se donner aux hommes de son entourage semble être une constante du personnage. La tradition la confond en effet avec une courtisane qui s'offre à Hercule[31]. Certaines sources situent l'épisode sous le règne de Romulus après le décès de Faustulus[32]. D'autres témoignages le déplacent plutôt à l'époque du roi Ancus Marcius, le troisième successeur du *rēx-conditor*[33].

Résumons rapidement les grands axes de l'intrigue : le sacristain d'un temple d'Hercule, au cours d'une partie de dés disputée avec le dieu, met en jeu une fille et un souper. Il lance alternativement les osselets pour son compte et celui de la divinité. Celle-ci l'emporte et, conformément à sa promesse, le sacristain enferme dans le sanctuaire un bon dîner et la courtisane Acca Larentia. Le dieu s'unit à elle puis l'invite à partager la couche du premier homme qu'elle croiserait. Le sort tomba sur un Etrusque fortuné, un certain Tarutius ou Carutius, qu'elle épousa et dont elle devint la légataire. La mort de ce mari la laissa donc à la tête d'un confortable patrimoine qu'elle légua, selon l'époque où sont censés se dérouler les faits, à Romulus ou à l'Etat romain, ce qui est à peu près équivalent. Relevons avec intérêt le rapport que consomme la mère adoptive des *Martigenae* ou son doublet projeté à l'époque d'Ancus Marcius avec un dieu qui dans certaines sources la laisse enceinte. Malgré leur différence de statut, les deux mères humaines de Romulus, celle qui lui donne la vie et celle qui l'élève, partagent donc au moins un point commun : l'étreinte qui les unit à un dieu susceptible de les féconder. De plus, la gémellité n'est pas absente de ce scénario : elle s'est seulement déplacée sur la personne du géniteur.

En affinant l'investigation, on s'aperçoit que la ressemblance avec Rhéa Silvia peut être poussée plus loin. Au nom de Larentia, ou à l'une des figures qui en sont phonétiquement proches (Larunda, *Larenta ou Lara) est concédée la faveur d'avoir engendré les Lares dont les facettes gémellaires ont souvent été soulignées et qui, au surplus, ont pu être identifiés avec les *Martigenae* eux-mêmes. Ce qui revient à dire que le nom que porte la mère adoptive de Romulus et Rémus est mis en relation fréquente avec la thématique gémellaire. Dans la foulée, Larentia gagne le statut de divinité chtonienne liée au monde des morts. Loin de surprendre, ce glissement du positif (l'apport des Lares) au négatif (la liaison au monde des morts) est conforme à l'ambiguïté propre au principe gémellaire. On se souviendra en effet que la crainte n'est jamais exempte des dévotions qu'offrent les peuplades primitives aux jumeaux gages de prospérité. Parés du drapé gémellaire, les Lares adoptent l'aspect de divinités influentes dans l'au-delà et dont l'activité peut

---

[31] Plut. *Rom.* 5, 1-5

[32] Plut. *QR*, 35 ; Licinius Macer, *Hist.* I (= F 1 *HRR*) ; *apud* Macr. *Sat.* I, 10, 17 ; Valerius Antias (= F 1 *HRR*), *apud* Gell. *NA*, VII, 7, 1.

[33] Macr. *Sat.* I, 10, 12-16 pour un ancrage d'une histoire encore contée par Tert. *Ad nat.* II, 10 ou Aug. *Civ.* VI, 7, 2.

nuire ou profiter aux hommes. Fils de Larentia, alors comprise comme une déesse des morts insérée dans des récits de fécondité (qu'il suffise de rappeler ses rapports privilégiés avec le collège des Arvales), ils symbolisent la puissance productrice de leur mère. La collaboration des deux notions (mort/fécondité) n'est nullement contradictoire comme l'atteste par exemple le conte au mouvement cyclique de Perséphone/Proserpine.

Leur concours se manifeste aussi dans le récit où la mère des Lares répond au nom de Lara[34]. Punie pour avoir tenté de soustraire sa sœur Juturne à la convoitise de Jupiter, la nymphe est privée de la parole et reléguée aux Enfers où la conduit Mercure. Violée en cours de route par le messager des dieux, elle donne naissance à des jumeaux, les Lares qui gardent les carrefours et veillent sur les maisons. Ce tableau nous intéresse à plus d'un titre. D'abord parce que les divinités féminines qui y apparaissent entretiennent toutes, à des degrés divers, des rapports avec la gémellité : Juturne apprécie la compagnie des Dioscures ; une partie des nymphes qui n'ont pas trahi Jupiter réside là où Mars aima Ilia dont Ovide cite explicitement le nom ; quant à Lara, on sait désormais qu'elle donne le jour à des jumeaux dans un contexte qui évoque avec un certain décalage, la naissance de Romulus et Rémus. Voyons cela de plus près.

Comme Rhéa Silvia, Lara est violée dans un bois par un dieu dont elle conçoit des jumeaux. Seule diverge l'identité de ce divin suborneur pour lui donner une fonction plus compatible avec la destinée de ses rejetons : là Mars, ici Mercure. Les événements sont censés se dérouler sur la route conduisant Lara dans ce qui ressemble à une réclusion décrétée pour avoir dérogé aux ordres de Jupiter. De la même façon, son statut de vestale enfermait Rhéa Silvia dans une sorte d'internement. Toutefois, cet emprisonnement symbolique devient bientôt effectif lorsqu'elle est écrouée pour avoir rompu son devoir. Dans un cas comme dans l'autre, la peine procède d'une faute sanctionnée : mais si Rhéa Silvia subit un châtiment décrété par Amulius c'est pour avoir accompli l'œuvre de chair, Lara encourt le sien par un décret jovien pour avoir empêché sa sœur de la subir. D'un côté, la fautive est condamnée par un monarque terrestre, de l'autre par son homologue divin. Que Lara soit connotée avec le monde de l'au-delà ne grève rien : le couffin emportant Romulus et Rémus échoua, on le sait, en un site marqué de signes infernaux tels le Lupercal ou la louve qui y rôdait.

D'autre part, l'analogie établie entre Lara et Rhéa Silvia succède à la similitude qui rapproche la seconde, encore appelée Ilia, de Juturne. On se rappellera en effet qu'Ennius relate la chute de la Vestale souillée dans le Tibre (ou l'Anio pour certaines sources) sur l'ordre d'Amulius furieux de la voir accoucher de jumeaux[35]. Si le Tibre est chaque fois concerné, la compa-

---

[34] Ov. *Fast.* II, 585-616.

[35] Porphyrion, *ad Hor. Carm.* I, 2, 17 ; Serv. *ad Aen.* I, 273 dont dépend sans doute Enn. *Ann.* I (F 30 Vahlen = F 36 Skutsch), *apud* Macr. *Sat.* VI, 1, 12.

raison indique une inversion des motivations analogue à celle décelée dans le parallélisme Lara-Rhéa Silvia : Juturne se réfugie dans le fleuve pour échapper à la fougue de Jupiter et Rhéa y est projetée pour avoir transgressé un interdit fonctionnel. Il semble donc que comme son mari Faustulus, Acca Larentia ait d'abord été une divinité que la rationalité romaine a ensuite humanisée. Il n'est d'ailleurs pas impossible que le prénom Rhéa accolé à la descendante des *Siluiī* soit le reflet d'un cheminement comparable[36]. Vue sous cet angle, la vocation d'Acca Larentia ne se limite pas à être la mère adoptive des jumeaux albains. La fortune dont elle fait don une fois décédée à Romulus ou à l'Etat romain lui vaut en outre d'importantes marques de reconnaissance : sa sépulture du Vélabre reçoit le 23 décembre l'hommage d'un sacrifice offert par le flamine de Quirinus.

Le statut du couple que Faustulus forme avec Acca Larentia mérite lui aussi qu'on s'y attarde quelque peu : souvent relégués en dehors de la société organisée et rétifs à l'emprise des lois, comme le sont tous les marginaux, les parents adoptifs que mobilisent couramment les récits d'exposition sont mus par des sentiments où les valeurs humaines se mêlent à un goût prononcé pour la sauvagerie. Pour dire les choses plus simplement, ce sont des hommes qui vivent comme des loups, des êtres dont l'expression *raptō uīuere* résume assez bien le mode de vie.

Ainsi donc, les traits que collecte la tradition pour dessiner le personnage d'Acca Larentia se teintent d'une ambiguïté analogue à celle qu'affiche celui de Rhéa Silvia. Reléguées aux extrémités de l'échelle sociale, ces deux mères de souche humaine que tout semble opposer, l'une étant issue de la maison royale, l'autre des couches les plus humbles de la ruralité, offrent un profil qui, sous l'écran des apparences, joue avec des nuances particulières sur divers registres de l'équivoque. Au total, ce trouble potentiel fait sombrer Acca Larentia dans la prostitution, combine en elle les forces de la fécondité et de la mort et la connecte, d'une façon ou d'une autre, avec l'incident gémellaire.

LA LOUVE NOURRICIERE

S'ils doivent la vie et la chance de l'avoir gardée à deux figures maternelles de taille humaine, Romulus et Rémus bénéficient, dans l'intervalle, de l'intervention salutaire d'une louve venue les allaiter là où le Tibre les avaient laissés à eux-mêmes. La merveilleuse attitude du fauve, que commémore le fameux bronze de la *Lupa Capitōlīna*, l'assimile à une seconde mère de substitution, venue celle-là du règne animal.

---

[36] D. Briquel, Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache, in R. Bloch (éd.), *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1976 (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, III. Hautes Etudes du monde gréco-romain, 7), 77 n. 12.

L'amitié que la *lupa* témoigne aux *Martigenae* contribua beaucoup à la notoriété de leur histoire. On le sait, le motif de l'animal nourricier abonde en littérature folklorique : il s'agit bien évidemment d'un des thèmes d'élection dont usent les récits héroïques pour extraire de la masse anonyme des individus hors du commun.

Mais il y a sans doute plus. Au cours d'un *uēr sacrum*, une louve pouvait guider une bande de *iuuenēs* – en fait l'excédent d'une classe d'âge dont s'allégeait régulièrement une communauté – vers son nouveau cadre de vie. D'une certaine façon, la louve du Lupercal n'agit pas autrement puisque Romulus et Rémus reviendront fonder une ville là où ils ont été élevés et éduqués[37]. Comme on l'a dit, la louve possède le profil d'un animal infernal porteur de tonalités chtoniennes. Mais la férocité qu'elle incarne normalement se mâtine de bienveillance et d'attention quand elle tend ses mamelles gonflées de lait aux enfants affamés. Pour le dire plus précisément, si Acca Larentia est une *lupa*, une femme qui vit à la manière des loups, la louve nourricière est un fauve qui manifeste une charité toute humaine. Sans doute parce que ces mères de substitution interviennent quand se lèvent des temps nouveaux, ceux qui vont voir naître Rome et qui peuvent s'assimiler à un « moment auroral » où le désordre confond tout[38]. En ces instants primordiaux, les rôles n'étant pas encore bien distribués, les oppositions se neutralisent : «rejeton exclu d'une famille d'une société organisée, Romulus doit plonger pour ainsi dire dans le chaos »[39] pour y puiser l'énergie d'un fondateur.

De la sorte, la louve nourricière est marquée, comme Rhéa Silvia et Acca Larentia, par l'ambiguïté. C'est ce qui permet d'expliquer pour une part le secours qu'elle porte aux nourrissons en perdition. Dans la gémellité qui les confond elle a reconnu la violence qui la définit souvent : pour les mentalités archaïques, les naissances plurielles relèvent en effet du monde animal et rejettent ceux qu'elles affectent (les enfants et leur mère) dans l'univers de la sauvagerie. De plus, la facture gémellaire assigne à deux prétendants que rien ne vient distinguer une même place sociale. Ils sont donc fréquemment supposés user de la violence pour éliminer leur réplique (ce sera le cas, qui n'est pas unique, de Romulus et Rémus) comme ils auraient déjà tenté de le faire dans l'utérus maternel. Les affinités que partagent les jumeaux et la louve romaine ont d'ailleurs déjà été relevées par G. Dumézil et précisées par D. Briquel[40].

Ainsi donc, la louve aurait allaité les bessons comme ses propres petits, ayant instinctivement décelé en eux un je ne sais quoi de familier. Le même

---

37 Liv. I, 6, 3.

38 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1974, 219.

39 B. Liou-Gille, *Cultes « héroïques » romains. Les fondateurs*, Paris, 1980 (Collection d'études anciennes), 163.

40 Dumézil (*supra* n. 19) ; Briquel (*supra* n. 28), 76, n. 10.

constat vaut pour Faustulus. Que la découverte d'une paire de jumeaux ne l'ait pas désarçonné et que l'idée de les recueillir ne l'ait pas interpellé ou effrayé peut étonner à la lumière de ce qui a été dit du trouble que créait à date ancienne ou dans les sociétés peu développées le phénomène gémellaire. Or si Faustulus est décontenancé, c'est seulement par la tendresse que prodigue la louve à ceux qu'elle nourrit comme s'ils étaient sa progéniture. L'absence de réaction de Faustulus relèverait donc du fait que ce marginal qui vit comme un loup aurait lui aussi perçu une certaine proximité avec ces jumeaux qui lui inspirent une sympathie immédiate.

SYNTHESE

Ce rapide survol entendait surtout cerner les points communs aux différentes mères que le destin prête au couple gémellaire appelé à fonder Rome. De leur relevé se dégage un double enseignement. D'abord que leur juxtaposition ou leur succession, comme on voudra, trouve son origine dans le dualisme fondamental nature/culture qui fonde l'architecture mentale décryptée par Cl. Lévi-Strauss. « Que les mythes se placent au point de vue de l'humanité et l'opposition première deviendra celle de la culture à la nature » soutient le chantre du structuralisme[41]. Ce constat convient tout à fait aux desseins de la mythologie à dimension humaine qui envahit l'histoire de la « Rome d'avant Rome ». Dans la geste de Romulus, la *lupa* et Acca Larentia, l'une étant en quelque sorte la projection inverse de l'autre, occupent une situation intermédiaire, à la charnière du style d'existence propre à chacune et de son contraire, à l'intersection de deux modes de vie, aux frontières de deux mondes, l'un en déclin (celui d'Albe), l'autre en germe (celui de Rome). Faisons encore appel à l'éclairage affûté de Cl. Lévi-Strauss pour mieux cerner cet état hybride : « c'est, en apparence, l'opposition entre le comportement humain et le comportement animal qui fournit la plus frappante opposition de l'antinomie de la culture et de la nature »[42]. C'est si vrai qu'on peut se demander, avec Ph. Borgeaud, si la gémellité n'a pas d'abord pour fonction au niveau du mythe de renforcer cette impression de proximité originelle de l'homme avec l'animal[43] : il suffit de songer à la familiarité qui réunit la louve, Faustulus et les jumeaux perdus. Quoi qu'il en soit, l'attitude de la louve séchant à grands coups de langue la boue collée au corps de Romulus et Rémus – telle est en effet la scène que décrit Virgile[44] – ressemble à s'y méprendre à de la tendresse maternelle alors que l'existence débri-

[41] Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques III. L'origine des manières de table*, Paris, 1968, 152-153 que complète fort opportunément W. Burkert, Oriental and Greek mythology : the meeting of parallels, in J. N. Bremmer (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, London-Sydney, 1987, 12.

[42] Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-Den Haag, 1967^2, 6.

[43] Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome, 1979 (Bibliotheca Helvetica Romana 17), 68.

[44] Verg. *Aen.* VIII, 626-634.

dée des bergers s'apparente plus nettement aux razzias dont aiment se repaître les loups.

Les pièces ainsi disposées permettent de souligner la complémentarité de la culture et de la nature : leur association scelle la permanence du rapport posé entre le domaine de l'immédiat où règnent en maîtres l'instinct et le désordre et l'espace civilisé que régentent l'ordre et le respect, soit entre l'incontrôlable violence de l'anarchie et les limitations qu'imposent les normes sociales. Au lieu de la supprimer, la culture s'enracine au cœur même de la nature alors organisée en système. De prime abord, les forces naturelles s'opposent aux codes culturels : les unes sont ce que les autres ne sont pas. Est-on pour autant assuré que le geste nourricier de la louve soit du ressort exclusif de la culture ? Son universalité invite plutôt à attribuer ce tendre comportement à l'ensemble de la nature où l'homme a sa place. Mais entre l'être civilisé et la pure animalité peut surgir un tiers : un animal domestique ou un lycanthrope par exemple. C'est sur cette ligne de démarcation trop floue que se brouillent significativement les rôles d'Acca Larentia et de la louve.

Deuxième enseignement. L'ambiguïté est un des traits universellement concédés à la gémellité. Ceux qu'elle confond peuvent être indifféremment honorés ou exécrés, perçus comme un bienfait ou comme une nuisance, appréhendés comme des gages de bien-être ou l'annonce de calamités. La violence qu'elle symbolise tout autant quand le tempérament des bessons est trempé d'hostilité accentue encore cette équivoque. Au point que, même louangés, des jumeaux s'avèrent toujours capables de déclencher des forces négatives. Dès lors, on comprend mieux que les mères, humaines ou animale, qui se relaient auprès de Romulus et Rémus offrent des profils où se multiplient les accents amphibologiques. Ce positionnement intermédiaire, à cheval sur différents systèmes de référence, les dote d'affinités qui leur permettent de fusionner avec leurs protégés.

En un mot, parce qu'elles sont elles-mêmes trempées d'ambiguïté, ces mères successives peuvent enfanter, allaiter et élever ceux dont l'identité morphologique exprime la forme la plus tangible et la plus parfaite de l'ambivalence : le couple de jumeaux lié aux origines de Rome. Dans les portraits de ces figures maternelles s'accumulent, se démultiplient et se renforcent mutuellement une pluie d'indices équivoques présents en de moindres proportions dans les récits d'exposition construits autour d'une figure unique. Ceux-ci aideront ce héros singulier à prendre conscience des qualités qui le distinguent du commun des mortels. Echafaudée autour d'un noyau gémellaire, la légende des origines romaines dilate sur une large échelle les dimensions de l'ambiguïté, comme si son expression au travers de cette image duelle touchait par contagion les principaux éléments qui gravitent autour d'elle, et prioritairement la figure de la mère quelle que soit la forme sous laquelle soient déclinées ses manifestations.

Non pueri sicut uiri
Petit aperçu de pédiatrie romaine

PHILIPPE MUDRY

S'il existe un certain nombre d'études, anciennes et récentes, qui traitent de l'enfance dans l'Antiquité[1], rares en revanche sont les travaux qui envisagent au point de vue médical l'enfant dans la société antique[2].

Nous avons donc saisi l'occasion de ce colloque consacré à la petite enfance dans l'Antiquité pour nous poser la question suivante : y avait-il une pédiatrie dans l'Antiquité grecque et romaine ? En d'autres termes, la médecine antique a-t-elle développé une appréhension spécifique de l'enfant malade ? A-t-elle marqué une différenciation dans le traitement des enfants par rapport aux adultes ? A-t-elle considéré qu'il y avait des affections spécifiques aux enfants, ou du moins plus fréquentes chez les enfants ? Si oui, y avait-il des médecins spécialistes en maladies infantiles, comme il y avait des spécialistes en chirurgie ou en ophtalmologie ?

Ces questions soulèvent un certain nombre de difficultés. L'histoire de la médecine antique s'étend sur près d'un millénaire, depuis les traités hippocratiques au Ve siècle avant J.-C. jusque, par exemple, au *Tetrabiblon* d'Aetius d'Amida, médecin à la cour de Byzance au VIe siècle après J.-C. Durant tous ces siècles, l'environnement social, historique et professionnel du médecin comme celui de ses patients a profondément changé. Les doctrines médicales ont évolué ; de nouvelles écoles sont nées ; les conditions de l'exercice de la médecine ont connu des bouleversements liés aux changements profonds qui ont affecté la société ; l'émergence des religions orientales dans l'Empire romain, en particulier l'expansion rapide du christianisme, a transformé la relation médecins-malades tout comme la conception que le médecin se faisait de son art.

Nous avons donc choisi de limiter notre investigation au *De Medicina* de Celse pour conduire notre enquête et tenter de répondre aux questions

---

1 Pour une bibliographie sur ce sujet, voir M. Karras et J. Wieschöfer, *Kindheit und Jugend in der Antike. Eine Bibliographie*, Bonn, 1981 ; V. Dasen, D. Lett, M.-F. Morel, C. Rollet, Dix ans de travaux sur l'enfance, in *Enfances. Bilan d'une décennie de recherche, Annales de démographie historique*, 2, 2001, 5-100. Parmi les livres parus après 1981, citons J.-P. Néraudau, *Etre enfant à Rome*, Paris, 1984.

2 Citons le livre de D. Gourevitch, *I giovani pazienti di Galeno,* Bari, 2001.

posées ci-dessus[3]. Ce choix comporte un certain nombre d'avantages. L'ouvrage de Celse, composé à Rome au Ier siècle après J.-C., probablement sous l'empereur Tibère, constitue la partie médicale d'une encyclopédie qui traitait également de cinq autres disciplines, aujourd'hui perdues à l'exception de quelques fragments[4]. Cette visée encyclopédique est précieuse, car Celse réunit dans son traité l'ensemble des doctrines et des pratiques thérapeutiques qui ont été élaborées par les médecins grecs depuis Hippocrate jusqu'à des médecins contemporains ou du moins proches de son époque comme Cassius, Thémison et Asclépiade. Certes, bien que Celse écrive en latin, la matière de son traité est essentiellement grecque. Mais d'une part on sait que la médecine à Rome fut essentiellement grecque et exercée par des praticiens grecs, du moins sous la République et les premiers siècles de l'Empire. D'autre part, on sait que cette médecine grecque qui à Rome prit rapidement le pas sur l'ancienne médecine italique, faite de recettes empiriques et populaires, a intégré dans ses pratiques, comme le montre en particulier l'ouvrage de Celse, un certain nombre de caractéristiques propres à la société romaine et qu'elle n'a pas fait table rase de l'ancienne tradition médicale des campagnes de l'Italie[5].

On peut donc considérer que l'ouvrage de Celse rend compte de la pratique médicale dans la Rome du Ier siècle après J.-C., une pratique appréhendée à la fois dans sa perspective historique et dans son environnement socio-culturel. Tel est le champ d'investigation dans lequel nous nous proposons de rechercher les manifestations d'une médecine des enfants.

La première constatation qui s'impose est que le traité de Celse révèle une catégorisation médicale des âges de la vie. L'enfance tout d'abord, dans laquelle sont distingués le tout petit enfant *(infans)*[6], puis le jeune enfant (*tener puer* « tendre enfant ») et enfin l'enfant *(puer)* jusqu'à la puberté. L'âge adulte va du jeune adolescent *(adulescentulus)* jusqu'à l'âge mûr *(senior),* en passant par le jeune adulte *(iuuenis).* Pour désigner les adultes dans leur ensemble sans distinction des diverses périodes de cet âge, comme par exemple dans le passage du *De medicina* que nous citons dans le titre de cet exposé[7], Celse dit ordinairement *uiri*, les hommes, la distinction homme-femme n'intervenant que lorsqu'il s'agit d'affections spécifiques à la femme, de la condition particulière de la femme enceinte ou d'une différence de

[3] L'ouvrage de Celse est en cours de publication dans la Collection des Universités de France (Belles Lettres, Paris). Seul le premier volume (livres I et II, ed. G. Serbat, 1995) a paru. La dernière édition complète date de 1915 (F. Marx, *Corpus Medicorum Latinorum* I, Teubner, Leipzig). La dernière traduction complète en français a été publiée en 1876 (A. Védrènes, *Traité de médecine de A. C. Celse*, Paris).

[4] L'agriculture, l'art militaire, le droit, la rhétorique et vraisemblablement la philosophie.

[5] Cette tradition médicale italique nous est conservée par Caton mais surtout par les livres médicaux de l'*Histoire naturelle* de Pline. Sur la persistance dans la médecine grecque à Rome de la tradition italique, voir Ph. Mudry, Réflexions sur la médecine romaine, *Gesnerus* 47 (1990), 133-148.

[6] Rappelons que selon son étymologie *infans* signifie le petit enfant qui ne parle pas encore.

[7] 3, 7, 1B : *non pueri sicut uiri*, « (il ne faut pas traiter) les enfants comme les adultes ».

fréquence d'une maladie entre les deux sexes. C'est ainsi que l'épilepsie atteint moins souvent les femmes que les hommes[8], ou encore que les affections des articulations surviennent rarement chez les femmes (sauf après la disparition des règles), privilège qu'elles partagent avec les castrats et les enfants[9]. De même, en ce qui concerne l'enfance, la distinction garçon-fille n'apparaît pratiquement pas. Nous n'en connaissons qu'un exemple dans tout le traité : à propos de l'épilepsie, Celse (3, 23, 1) indique que le mal disparaît chez les garçons *(pueri)* dès les premiers rapports sexuels, chez les filles *(puellae)* lors de l'apparition des règles. Enfin à l'âge adulte succède la vieillesse (*senex*, la personne âgée, le vieillard), catégorie d'âge qui dans l'Antiquité commençait aux abords de la soixantaine. Abstraction faite de ces sous-catégories qui n'interviennent qu'épisodiquement, la médecine distingue donc trois âges : enfance, âge adulte et vieillesse.

Cette constatation faite, il faut se demander si cette catégorisation des âges de la vie a des implications dans la pratique médicale quotidienne. Et puisque nous limitons notre enquête à l'enfance – nous pourrions en effet nous poser les mêmes questions à propos de la vieillesse –, demandons-nous d'abord si la médecine de Celse connaît des maladies spécifiques à l'enfance, des affections typiquement ou essentiellement infantiles.

Dans son catalogue de la répartition des maladies selon les âges de la vie, Celse (2, 1, 20) formule deux règles générales. La première distingue des périodes critiques durant lesquelles l'enfant est plus particulièrement exposé aux maladies : vers le quarantième jour après sa naissance, vers le septième mois et enfin lors de la puberté. La seconde règle veut que les maladies dont souffre l'enfant deviennent chroniques quand elles ne disparaissent pas avec la puberté, comme dans le cas de l'épilepsie. Mais c'est là une exception. La plupart de ces affections disparaissent avec l'entrée dans l'adolescence.

Dans son catalogue (2, 1, 18), le médecin distingue les tout jeunes enfants *(infantes et teneri pueri)* chez lesquels les affections les plus communes sont les aphtes buccales, les vomissements nocturnes, les écoulements d'oreille et les inflammations dans la région ombilicale. A la période où ces tout jeunes enfants mettent leurs dents, et particulièrement à l'apparition des canines, surviennent des affections comme ulcérations des gencives, fièvres légères, spasmes musculaires et diarrhées. Les plus exposés sont les enfants gros *(plenissimi)* et les enfants constipés *(cui uenter adstrictus est)*.

Plus tard, ce sont les affections des amygdales et de la colonne vertébrale auxquelles les enfants sont particulièrement exposés, à quoi s'ajoutent

---

[8] 3, 23, 1: *Id genus (mali) saepius uiros quam feminas occupat.* Appelée maladie sacrée par Hippocrate, l'épilepsie est désignée chez Celse par l'appellation populaire de *morbus maior* (cf. en français « haut mal ») ou encore *morbus comitialis,* le « mal des comices », car si quelqu'un était pris d'une crise pendant le déroulement de cette assemblée, la séance était interrompue.

[9] 4, 31, 1: *Ea (articulorum uitia) raro uel castratos uel pueros ante feminae coitum uel mulieres nisi quibus menstrua suppressa sunt temptant.*

des affections dermatologiques comme les scrofules, les verrues douloureuses (*verrucae* dont Celse dit qu'elles correspondent au grec ἀκροχορδόνες) et autres sortes de tumeurs[10]. A ces affections s'ajoutent au début de la puberté *(incipiente pube)* des fièvres de longue durée et des hémorragies nasales.

La plupart de ces affections ne sont pas propres à l'enfance. Elles peuvent se produire à n'importe quel âge. Le catalogue de Celse indique simplement que les enfants y sont plus particulièrement exposés. Car rares sont les maladies considérées comme spécifiques à l'enfance. Et encore, dans ces rares cas, la formulation de Celse est nuancée. Il s'agit d'affections « qui atteignent surtout les enfants »[11], comme, par exemple, les vers intestinaux, les tumeurs affectant la paupière supérieure et provoquant des écoulements continuels dans l'œil avec pour conséquence des ophtalmies, des verrues apparaissant en grappes, en groupes ou en réseaux (5, 28, 14A), des crevasses ou engelures aux extrémités, mais plus aux pieds qu'aux mains, dues au froid (5, 28, 6A) ou encore une affection du cuir chevelu appelée *area* dont une des formes appelée *ophis* (serpent), atteint plutôt les tout jeunes enfants (6, 4, 2).

Au chapitre des affections infantiles, mentionnons pour terminer un mal qui, par définition, ne peut survenir que dans l'enfance et nécessite le recours à une intervention chirurgicale : le cas d'une dent nouvelle qui pousse avant que la précédente ne soit tombée (7, 12, 1F). Il faut arracher l'ancienne dent. Mais au cours de l'opération une complication peut surgir : une racine ou partie de racine peut rester dans la gencive. Il s'agit alors de l'extraire, une tâche qui incombe au chirurgien. Ce dernier se sert pour cela d'une pince *ad hoc* que les Grecs, dit Celse, appellent précisément *rizagra*, « l'attrape-racine ». Un exemplaire de cet instrument, cité également par Paul d'Egine (6, 28), médecin et chirurgien à Alexandrie au VIIe siècle après J.-C., a été trouvé dans une collection d'instruments chirurgicaux d'époque romaine et se trouve au musée de Budapest.

Cela dit, le regard du médecin ancien sur l'enfant malade ne réside pas tellement dans la distinction de maladies spécifiquement infantiles que dans la différenciation du pronostic et des mesures thérapeutiques à envisager lorsque l'affection atteint un enfant.

En ce qui concerne le pronostic, nombreux sont les témoignages qui attestent de la spécificité de l'enfant dans le jugement que porte le médecin sur la gravité du mal. Chez l'enfant, le mal est souvent jugé plus grave ou, à l'inverse, moins grave que chez l'adulte. Ainsi les plaies (5, 26, 6) se cicatri-

---

[10] Nous n'aborderons pas ici le problème si difficile et dans plus d'un cas insoluble de l'identification des affections mentionnées dans les traités médicaux antiques. Nous signalons simplement que la dénomination antique des maladies peut être trompeuse et ne pas correspondre à l'affection désignée aujourd'hui par cette appellation. Nous renvoyons à ce propos au livre de M. D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris, 1983.

[11] 4, 24, 2 : *qui pueros maxime exercent.*

sent plus rapidement chez l'enfant ou le jeune adolescent *(adulescentulus)* que chez un homme plus âgé *(senior)*. De même, dans le cas d'une sorte de furoncle appelé en grec φῦμα (5, 28 ,9), la guérison est plus rapide pour les enfants que pour les adultes. La fréquence de l'affection diminue d'ailleurs avec les années : elle se fait rare chez l'adulte et n'atteint pour ainsi dire jamais les gens plus âgés quand, comme dit joliment Celse, « l'âge a durci le corps »[12].

Plus graves en revanche sont jugées les douleurs de la vessie accompagnées de fièvre et de constipation (2, 28, 1), particulièrement quand l'enfant a entre six et treize ans. Les diarrhées (2, 8, 30) sont surtout dangereuses chez l'enfant jusqu'à l'âge de neuf ans : ensuite, quel que soit l'âge du malade, leur caractère de gravité est moins grand. Quant aux ulcérations de la bouche, que Celse désigne par la translittération du grec *aphtae* (6, 11, 3), elles sont particulièrement dangereuses chez l'enfant. Elles envahissent le palais et la bouche à partir des gencives. Quant elles atteignent la luette et la gorge, le pronostic chez l'enfant est particulièrement sombre. Il est rare, en effet, dit Celse, que dans ce cas l'enfant puisse survivre. Et lorsque l'enfant se trouve être un bébé au sein *(infans lactens)*, le traitement est encore plus difficile, car il y a peu de possibilités de venir à bout du mal par des remèdes qu'il est difficile sinon impossible d'administrer à un nourrisson. La solution consiste alors à administrer à la nourrice les divers traitements et remèdes qui, transitant par elle, atteindront l'enfant par le lait qu'il tètera. C'est ainsi que la nourrice observera une série de prescriptions essentiellement diététiques comme : marche et exercices des membres supérieurs, bains et en particulier bassinage des seins avec de l'eau chaude, régime à base d'aliments apaisants, purges et, comme boisson, de l'eau si le bébé a de la fièvre, dans le cas contraire du vin étendu d'eau[13]. Le seul traitement médicamenteux que le médecin pourra appliquer directement sur l'enfant consistera à enduire les aphtes avec diverses préparations adoucissantes à base de miel. Si ces adoucissants se révèlent inefficaces, il appliquera des préparations caustiques qui favoriseront la formation de croûtes sur les aphtes.

On reconnaît dans ce dernier cas le fameux principe du *gradus medicinae,* exposé notamment par le médecin Scribonius Largus (Ier siècle après J.-C.) dans la préface de son traité sur les médicaments. Selon ce principe, tout traitement doit commencer par les moyens les moins agressifs et ne recourir aux mesures plus violentes que si les premiers se révèlent inefficaces. C'est ainsi que le médecin prescrira d'abord des mesures diététiques,

---

[12] 5, 28, 9 : *Vbi aetas indurauit, ne nascitur quidem.*

[13] Ce cas de la nourrice utilisée comme vecteur du traitement que l'on veut administrer à l'enfant n'est pas unique dans le *De medicina*. Celse (5, 28, 15D) le mentionne également à propos d'un bébé au sein *(lactens puer)* qui souffre d'une affection dermatologique appelée *pusulae* ou *pustulae*, probablement un érysipèle.

puis, si nécessaire, passera aux médicaments et enfin ne se résoudra à la chirurgie (bistouri et cautère) que s'il n'y a pas d'autre solution[14].

A la spécificité du pronostic s'ajoute dans le cas des enfants la modulation des traitements par rapport à ceux des adultes. Cette différenciation s'appuie sur le principe mainte fois formulé selon lequel les forces ni la résistance d'un enfant ne sont celles d'un adulte. A cet égard, aux yeux du médecin la catégorie des enfants est souvent associée, à l'autre extrémité de la vie, à celle des vieillards : l'un n'a pas encore les forces de l'adulte, l'autre ne les a plus. C'est ainsi que dans la prescription du jeûne (1, 3, 32), une des armes diététiques ordinaires du médecin dans son combat contre la maladie, il faut tenir compte du fait que ce sont les gens d'âge moyen *(mediae aetates)* qui supportent le mieux la diète, tandis que les jeunes gens *(iuuenes)* la supportent moins bien et que pour les enfants comme pour les vieillards *(pueri et senectute confecti)*, elle est vivement déconseillée.

Cette différenciation dans les traitements concerne les trois parties traditionnelles de la thérapeutique (diététique, pharmaceutique, chirurgie). Dans la médecine antique, la diététique englobe non seulement l'alimentation mais aussi, conformément au sens du terme *diaita* (genre de vie), toutes sortes de mesures, relevant aussi bien de l'hygiène de vie que de la thérapeutique, comme les bains, les purges, les saignées, les exercices physiques, les massages, le sommeil ou même la lecture à haute voix. En matière de diététique, les bains longs et chauds qui apparaissent régulièrement parmi les prescriptions destinées aux adultes sont en revanche contre-indiqués quand il s'agit d'un enfant. On a un exemple de cette précaution en matière de bains dans l'énumération des soins postopératoires à la suite de l'extraction de calculs de la vessie (7, 26, 5F). A propos de cette dernière opération, mentionnons une curiosité dont pour l'instant nous n'avons pas trouvé d'explication.

L'opération dite plus tard de la taille était dans l'Antiquité une intervention risquée. Le Serment hippocratique interdit au médecin de la pratiquer[15]. Celse (7, 26, 2-5) la décrit en détail, mais en précisant que le médecin ne doit la tenter qu'en ultime recours, quand tous les autres traitements, notamment par les médicaments, ont échoué. Un certain nombre de conditions doivent en outre être réunies. L'intervention ne doit pas être pratiquée en toute saison, mais au printemps, pas sur n'importe quel type de calcul, et

---

[14] Scribonius Largus, *Compositiones, praef.* 6. Tout ce passage mérite d'être cité. « C'est pour ainsi dire par degrés *(per gradus)* que la médecine apporte ses secours aux malades. Dans un premier temps, en effet, elle s'efforce de soigner par un régime alimentaire opportunément choisi et organisé. Ensuite, si le malade ne répond pas à ce traitement, elle recourt à la force des médicaments : ces derniers sont en effet plus puissants et plus efficaces que les aliments. Quand l'affection ne cède pas non plus aux médicaments, c'est alors seulement que, contrainte et forcée *(coacta)*, elle en vient à couper *(ad sectionem)* ou, en tout dernier recours, à brûler *(ad ustionem)*. »

[15] On a beaucoup écrit sur cette interdiction, mais aucune des hypothèses avancées n'est vraiment convaincante. Voir un état de la question chez H. Koelbing, *Arzt und Patient in der antiken Welt*, Zürich-München, 1977, 108-110.

enfin pas à tout âge, mais sur un patient qui a entre neuf et quatorze ans, en d'autres termes sur un enfant déjà grand, mais qui n'a pas dépassé la puberté. Quelles peuvent être les raisons – Celse n'en dit rien – de cette surprenante limitation dont, à notre connaissance, nous n'avons pas d'autre témoignage dans la littérature médicale antique ?

Mais, pour revenir à notre sujet, nulle part cette prise en compte par le médecin du jeune âge de son patient n'est aussi sensible que dans la prescription des médicaments. Prenons l'exemple des remèdes anti-douleur et le cas précis d'une affection sévère des yeux et douloureuse au point d'empêcher durablement de dormir. Le médecin prescrira, dit Celse[16], un de ces remèdes que les Grecs appellent *anodyna* (anti-douleur). Mais il aura soin d'adapter la dose à l'âge du patient : une pilule[17] de la grandeur d'une lentille s'il s'agit d'un enfant, de la grandeur d'une fève s'il s'agit d'un adulte. D'après la définition qu'en donne Celse (5, 25, 1), ces anti-douleur sont des hypnotiques qui « soulagent la douleur par le sommeil »[18]. Les médecins anciens en ont toujours usé avec la plus grande retenue, quand ils ne les ont pas tout simplement ignorés. Il ne faut y recourir, dit Celse, qu'en cas d'extrême nécessité pour la raison que ce sont des médicaments puissants et nocifs pour l'estomac[19]. Mais d'autres raisons notamment techniques (difficulté de parvenir à un dosage précis de la substance active) ou socioculturelles (valorisation philosophique et morale de la douleur) doivent également avoir joué un rôle dans cette attitude[20].

Modulation dans la dose du médicament selon qu'il est administré à un enfant ou à un adulte, mais aussi précautions particulières dans la manière d'appliquer un remède à un enfant. Revenons à l'exemple des ulcérations de la bouche (aphtes) que nous avons évoqué plus haut. Un des traitements possibles consiste, pour favoriser la cicatrisation, dans l'usage d'une solution caustique (vinaigre additionné de sel) que, deux ou trois fois par jour, le patient doit garder un moment dans la bouche pour en baigner les ulcérations. Une posologie qui se révèle impossible quand il s'agit d'un enfant, le danger étant grand que ce dernier par mégarde avale le médicament. Le médecin trempera donc un bâtonnet entouré de laine dans la solution caustique et le tiendra sur les aphtes[21].

---

16 6, 6, 1M : *Si tantum mali est ut somnum diu prohibeat, eorum aliquod dandum est quod Graeci anodyna appellant. Satisque puero quod erui, uiro quod fabae magnitudinem impleat.*

17 Nous traduisons ainsi le terme latin translittéré du grec *catapotium* dont le médecin Scribonius Largus, *Compositiones*, 87 donne la définition suivante : un médicament qui n'est pas pris en dilution mais est avalé tel quel, tout rond *(ita ut est deuoratur)*.

18 *quae somno dolorem leuant.*

19 5, 25, 1 : *quibus (medicamentis) uti nisi nimia necessitas urget alienum est. Sunt enim ex uehementibus medicamentis et stomacho alienis.* Nous possédons un certain nombre de recettes de ces préparations anti-douleur, ordinairement à base de pavot ou de mandragore, cf. p. ex. Celse 5, 25, 1-2.

20 Sur cette question, voir l'article récent de R. Cavenaile, L'anesthésie chirurgicale dans l'Antiquité gréco-romaine, *Medicina nei Secoli* 13/1 (2001), 25-46.

21 Celse 6, 15, 3.

Le critère de l'âge dans la différenciation des traitements n'est pourtant pas toujours déterminant. S'y superpose parfois un autre critère qui peut emporter la décision du médecin dans son choix thérapeutique, celui des forces du patient. La pratique de la saignée en constitue un bon exemple.

Autrefois, dit Celse (2, 10, 1-3), les médecins étaient persuadés que les enfants comme les personnes âgées ne pouvaient supporter la saignée, une mesure contre-indiquée pour ces deux catégories de patients, comme elle l'était également pour les femmes enceintes. Chez ces dernières, la saignée était même censée provoquer l'avortement. Mais depuis, continue Celse, l'usage a montré que cette règle n'est pas constante et que d'autres critères doivent être pris en considération par le médecin, notamment les forces du sujet indépendamment de son âge[22]. En conséquence, un enfant robuste, un vieillard solide et une femme enceinte vigoureuse peuvent subir une saignée sans aucun danger[23]. Mais seul un médecin expérimenté peut juger en pareil cas de l'opportunité de cette mesure thérapeutique et évaluer judicieusement les forces de ce patient, enfant, vieillard, femme enceinte, de telle sorte que, après la saignée, il lui reste assez de vigueur pour se soutenir et même, dans le cas de la femme enceinte, pour soutenir, selon la jolie expression de Celse, dans une femme deux êtres à la fois[24].

Pour désigner l'enfant dans le sein de sa mère, Celse utilise dans ce passage le terme *partus*[25] que le traducteur de Celse dans les Belles Lettres (G. Serbat, 1995) rend par « fœtus ». Or il est intéressant de constater que dans ce sens le mot fœtus est un néologisme sémantique du chirurgien Ambroise Paré au XVIe siècle. Il s'agit là d'une acception que les Latins n'ont jamais donnée au terme *foetus* qui signifie l'enfantement, parfois aussi le petit d'un animal. Pour désigner l'enfant dans le sein de sa mère, Celse et avec lui l'ensemble des auteurs latins n'ont jamais employé que deux termes, *partus* comme ici et surtout *infans*. Même le fœtus mort, pour l'expulsion duquel Celse indique quelques préparations[26], reste encore un enfant (*infans mortuus*, un enfant mort). Il faut, à notre sens, respecter dans la traduction, comme l'ont fait par exemple le traducteur anglais *(child)* ou le traducteur allemand *(Kind)*[27], une unité terminologique qui unit dans une même identité l'enfant à naître et l'enfant né.

---

22 2, 10, 2 : *Interest enim non quae aetas sit... sed quae uires sint.* « Ce n'est pas l'âge qui compte, mais les forces. »

23 2, 10, 3 : *firmus puer et robustus senex et grauida mulier ualens tuto curatur.*

24 2, 10, 4 : *in una muliere duo corpora simul.*

25 2, 10, 3 : *ad partum sustinendum.*

26 Par exemple (5, 21, 5) de l'écorce de grenade râpée dans de l'eau et appliquée sous forme de pessaire, ou encore (5, 25, 13) quatre grammes de sel d'ammoniac ou de dictame de Crète à avaler avec de l'eau.

27 Spencer, *Celsus, De medicina*, Loeb Classical Library, 1938, et Scheller-Frieboes, *Aulus Cornelius Celsus, Über die Arzneiwissenschaft,* Braunschweig, 1906. A noter que la dernière traduction complète en français, celle de Védrènes (*supra* n. 3), utilise judicieusement ici le terme « enfant ».

Au chapitre de la chirurgie infantile, mentionnons un cas, le seul à notre connaissance, d'indication esthétique pour une opération chirurgicale. Parmi les affections de la verge, Celse mentionne le « gland découvert », *glans nuda*[28]. Le chirurgien peut remédier à ce défaut en pratiquant une opération, peu douloureuse, plus facile sur un enfant que sur un adulte, plus facile lorsqu'il s'agit d'une situation résultant d'une malformation naturelle que d'une circoncision, cette dernière pratique étant répandue, selon Celse, chez certains peuples[29]. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans le détail d'une opération que Celse décrit minutieusement. Arrêtons-nous à l'indication. Si quelqu'un a le gland découvert, dit Celse, et qu'il veuille « *decoris causa* » le couvrir, cela peut se faire[30]. Cette expression *decoris causa* n'a pas toujours été comprise comme une motivation exclusivement esthétique chez le patient. Certains traducteurs l'entendent bien ainsi, comme Spencer ou Scheller-Frieboes[31], par exemple, pour qui le patient demande au scalpel du chirurgien de remédier à son apparence physique, « for the look of the thing » (Spencer) ou « des besseren Aussehens wegen » (Scheller-Frieboes). D'autres en revanche, comme Védrènes[32], en traduisant « par décence », voient dans la motivation exprimée une implication plus morale qu'esthétique. Le gland nu relèverait de l'impudeur. Les traductions ne sont jamais innocentes.

En conclusion, revenons à la question que nous posions au début de cet exposé : y a-t-il eu une pédiatrie dans l'Antiquité gréco-romaine ? Si l'on entend par là l'existence de traités spécifiques consacrés aux maladies infantiles, il faut répondre par la négative. Si l'on entend une spécialité médicale attestée, exercée par des praticiens spécialisés, comme ce fut le cas pour la chirurgie et l'ophtalmologie notamment, il faut aussi répondre par la négative : nous n'en avons en tout cas aucun témoignage littéraire, épigraphique ou archéologique.

Notre enquête a pourtant mis en évidence un certain nombre de cas dans lesquels l'enfant est l'objet de la part du médecin d'une attention particulière qui oriente son pronostic et différencie son traitement. Mais est-ce là une règle générale ? Ou la prise en compte de la condition particulière de l'enfant n'intervient-elle que dans les cas où elle est explicitement mentionnée, c'est-à-dire, pour nous en tenir comme précédemment au *De medicina* de Celse, dans une minorité d'affections ? Celse nous fournit lui-même la réponse. Traitant de la maladie pestilentielle *(pestilentia)*[33], par quoi il faut entendre toute maladie épidémique, la peste n'en étant qu'un représentant particu-

---

[28] 7, 25, 1.

[29] 7, 25, 1 A *quarumdam gentium more.*

[30] *Ibid. si glans nuda est uultque aliquis eam decoris causa tegere, fieri potest.*

[31] *Supra* n. 27.

[32] *Supra* n. 27.

[33] 3, 7, 1.

lier[34], Celse indique quels sont les traitements envisageables dans le cas d'un enfant. Puis il formule la règle générale dont nous avons tiré le titre de cet exposé : « De manière générale, les enfants ne doivent pas être soignés comme les adultes. En conséquence, en cette affection comme en toute autre, il faut agir à leur égard avec davantage de retenue »[35]. C'est là un principe que ne désavouerait certainement pas un pédiatre d'aujourd'hui.

[34] Sur ce problème, voir Grmek (*supra* n. 10) 33-34 et *passim*.

[35] 3, 7, 1B : *Ex toto non sic pueri ut uiri curari debent. Ergo, ut in alio quoque genere morborum, parcius in his agendum est.*

Genèse d'un regard chrétien sur l'embryon

MARIE-HELENE CONGOURDEAU

Le christianisme est né en terre biblique, mais il a poussé en terre hellénistique[1]. Or l'un des thèmes sur lesquels s'opposent Athènes et Jérusalem porte sur la nature de l'homme, que l'on dit dualiste chez les Grecs (l'âme et le corps sont deux entités qui se trouvent jointes par accident) et moniste chez les juifs (l'homme est un tout). Un point focal de l'opposition entre les deux cultures se doit donc d'être le statut de l'embryon, et tout particulièrement son animation, terme qui désigne précisément la jonction de l'âme et du corps, et dont l'aboutissement, à l'autre bout de la vie, est la mort, c'est-à-dire la disjonction de l'âme et du corps[2].

La question du statut de l'embryon est une *quaestio disputata* dans l'Antiquité tardive. On trouve chez plusieurs doxographes (ces compilateurs d'opinions de philosophes) un chapitre intitulé : Εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρός (« Ce qui est dans le sein est-il un être vivant ? »)[3]. Cette même question sert de titre à un traité attribué à Galien[4]. Elle se retrouve avec des variantes dans un chapitre de *l'Histoire Philosophique* de Galien (Εἰ τὸ ἔμβρυον ζῷον: « l'embryon est-il un être vivant ? »[5]), ou comme modèle d'argumentation chez Clément d'Alexandrie (Εἰ ζῷον τὸ κυούμενον: « Ce qui est conçu est-il un être vivant ? »[6]).

Il est donc intéressant de voir comment les chrétiens des premiers siècles, qui héritent des deux cultures (biblique et grecque), vont affronter cette question, pour aboutir à une position spécifiquement chrétienne. Il s'agit

---

[1] Pour une étude plus détaillée de la question, cf. notre introduction à *L'enfant à naître (Tertullien, Grégoire, Augustin, Maxime, Cassiodore, Pseudo-Augustin)*, Paris, 2000 (Collection Pères dans la foi, 78).

[2] Le parallèle entre ces deux moments cruciaux de la vie humaine se retrouve dans le *De anima* de Tertullien, un auteur chrétien de langue latine au IIIe siècle : « Si la mort ne peut être définie autrement que comme la disjonction du corps et de l'âme, le contraire de la mort, la vie, n'aura pas d'autre définition que la jonction du corps et de l'âme. » (Tertullien, *De anima*, XXVII, 2).

[3] Cf. (Pseudo)-Plutarque, *Opinions des philosophes*, V, 15, *Oeuvres Morales* XII, 2.

[4] Ed. H. Wagner, *Galeni qui fertur libellus an animal sit in utero*, Marburg, 1911.

[5] Galien, Περὶ φιλοσόφου Ἱστορίας, c. 119, éd. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1976 [1879], 643.

[6] Clément d'Alexandrie, VIII *Stromates*, 4, GCS 17, 1970, 85 s.

d'un beau problème d'inculturation, que j'appellerai la genèse d'un regard chrétien sur l'embryon.

Le champ étant immense, la présente étude se limitera géographiquement à l'Orient chrétien (ce qui oblige à laisser de côté les développements, fort intéressants en eux-mêmes, de Tertullien et d'Augustin[7]), et thématiquement à deux questions cruciales : d'où vient l'âme ? quand vient-elle à l'embryon ?

L'HERITAGE PROFANE

Quelles étaient les différentes réponses à ces deux questions dans le grand supermarché des idées que constitue la civilisation hellénistique ?

D'où vient l'âme ?

On peut, en schématisant beaucoup, distinguer sur cette question deux écoles : une école dualiste (l'âme vient au corps) et une école moniste (l'âme vient du corps).

• Ecole dualiste : l'âme vient au corps

Pour la première école, l'âme vient au corps. Si elle vient au corps, d'où vient-elle ? D'ailleurs, forcément. Mais si elle vient d'ailleurs, c'est qu'elle existe en dehors du corps, d'une existence indépendante, substantielle disent les philosophes. S'il en est ainsi, elle pourrait très bien exister sans le corps, et se dispenser d'y venir, d'autant plus que la vie dans le corps est pour elle une sorte d'exil, voire de tombe[8]. Mais en ce cas, pourquoi y vient-elle ?

Jamblique, un néoplatonicien de la fin du IIIe siècle, a écrit un traité *De l'âme* dans lequel il énumère toutes les réponses à cette question du pourquoi, depuis la volonté de Dieu qui envoie l'âme pour gouverner le corps, jusqu'à un châtiment pour une faute de l'âme (curiosité, narcissisme, ou autre)[9].

Cette hypothèse dualiste naquit probablement vers le VIe siècle J.-C., dans des cercles orphiques ou pythagoriciens, et elle fut magistralement théorisée par Platon, en particulier dans le *Phèdre*[10], puis raffinée par les néoplatoniciens au IIIe siècle de notre ère[11].

---

[7] On pourra se reporter au volume cité note 1, qui donne une traduction des principaux textes.

[8] Cf. les études de P. Courcelle : Le corps-tombeau (Platon, *Gorgias* 493 a, *Cratyle* 400 c, *Phèdre* 250 c), *REA* 68 (1966), 101-122 ; Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (*Phédon* 62b, *Cratyle* 400c), *REL* 43 (1966), 406-443.

[9] Cf. l'analyse que donne, de ce traité, A.-J. Festugière dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, Paris, 1953, *Appendice* I, 2e section, 216 s. : la descente peut être volontaire ou involontaire, positive (achever la création) ou négative (subir une punition).

[10] Dans ce dialogue, Platon conte les infortunes de l'attelage de l'âme qui, ayant dévié de sa course, perd les plumes de ses ailes et tombe lourdement sur la terre où pour survivre elle doit revêtir un corps (246-249).

[11] Sur les avatars de l'âme dans la philosophie grecque, cf. E. Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1952.

On la retrouve dans les gnoses comme l'hermétisme (mouvement religieux et sapiential qui se réclame de textes attribués à Hermès Trismégiste[12]) ou les gnosticismes chrétiens[13]. Bref, le schéma de la préexistence des âmes et de leur chute dans des corps, immanquablement accompagné de la réincarnation (parce qu'une seule incarnation suffit rarement à racheter la faute initiale), se rencontre à tous les coins de rue dans les siècles qui entourent la naissance du christianisme.

• Ecole moniste : l'âme vient du corps

Face à ce fleuve *préexistentialiste* (préexistence de l'âme) qui semble tout emporter sur son passage, des îlots de résistance tiennent ferme l'unité du composé humain et lient inextricablement le sort de l'âme à celui du corps.

Dès le IVe siècle avant notre ère, des philosophes que l'on appelle *atomistes* parce qu'ils voient toute chose, y compris l'âme, comme un assemblage d'éléments minuscules et insécables, les atomes[14], proposent une vision très différente de celle des tenants de l'âme-substance[15]. Démocrite (IVe s.), repris et modifié par Epicure (IVe-IIIe s.) lui-même traduit en langage poétique par Lucrèce (Ier s.)[16], disent l'âme corporelle et la décrivent composée d'atomes très subtils, minuscules et sphériques, ce qui les rend glissants et fluides. Épicure la voit double : une part d'elle, raisonnable (l'esprit : λογικόν en grec qui devient *animus* en latin), est logée en la poitrine ; l'autre, irrationnelle (ἄλογον en grec, qui devient *anima* en latin), est dispersée à travers tout le corps. Mais ces deux parties ne forment qu'une seule entité (*una natura*, dit Lucrèce[17]). Lorsque la mort dissout le corps, l'âme s'envole telle une fumée, ses atomes se dispersant comme font ceux du corps. Il est donc impensable qu'une âme puisse exister sans un corps ni y venir de l'extérieur. L'âme vient du corps, dont elle n'est en fin de compte qu'une portion particulière, et prend naissance comme le corps dans la semence humaine.

Parallèlement à ces « matérialistes » radicaux, les anciens stoïciens développent eux aussi une conception de l'âme qui exclut sa préexistence. Pour

---

12 Aux études fondamentales de A.-J. Festugière (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, 3 volumes, 1950-1953), il faut ajouter maintenant J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Egypte. 1, Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* - 2, *Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes*, Québec, 1978-1982.

13 La littérature est innombrable. On se reportera à M. Tardieu et J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, I : *Collections retrouvées avant 1945*, Paris, 1986 ; II : *Les documents de Nag Hammadi*, Paris, 1997.

14 En grec ἄτομοι de τέμνω qui signifie « couper ».

15 Pour une présentation synthétique de cette école, cf. J. Salem, *L'atomisme antique : Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, 1996. On trouvera une traduction des textes conservés de Démocrite dans J. P. Dumont *et al.*, *Les Présocratiques* (Encyclopédie de la Pleïade), Paris, 1988.

16 Le livre III du *De rerum natura* de Lucrèce donne en langage poétique la doctrine épicurienne sur l'âme.

17 *De rerum natura*, III, 137.

Zénon ou Chrysippe (IIIe s. avant notre ère), l'âme est un souffle (πνεῦμα), une vapeur qui s'exhale du sang[18], et qui est répandue à travers tout le corps. Ce souffle connaturel (πνεῦμα σύμφυτον), comme l'indique l'adjectif, partage l'origine du corps, c'est-à-dire qu'il naît de la semence ; refroidi par l'air ambiant au moment de la naissance, il devient par ce refroidissement (ψυχρῶσις) un souffle psychique ou âme (πνεῦμα ψυχικόν, ψυχή)[19].

Aristote (IVe s. avant notre ère) pose un problème particulier. Disciple de Platon dans sa jeunesse, il reçoit de son maître le dualisme âme-corps, et l'origine externe de l'âme. Au cours de sa vie, ses nombreuses observations biologiques, et en particulier ses travaux sur la reproduction animale, l'amènent à une déchirante révision. Dans deux de ses derniers traités, le *De anima* et *le De generatione animalium*, il présente de l'âme une vision bien différente, mais non dénuée de questions, comme celle du rapport entre l'âme qui anime le corps et l'esprit qui pense l'intelligible : aporie qui depuis lors n'a cessé de nourrir les controverses[20].

Si pour Aristote, l'âme est inséparable du corps, dont elle est la forme (« L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé »[21] ; « l'âme ... n'est pas séparable du corps »[22]), il reste le problème de l'intellect (νοῦς), qui est « un autre genre d'âme » et qui, lui, est séparable. Si donc il est peu contestable que l'âme proprement dite (dans ses dimensions végétative et sensitive) tire son origine de la semence du mâle, le νοῦς, lui, vient « de l'extérieur » (θύραθεν)[23]. On comprend que les commentateurs d'Aristote, des origines à nos jours, se soient divisés sur la véritable signification de ces passages : si le *noûs* vient de l'extérieur, d'où vient-il, comment entre-t-il et que devient-il après la mort du corps ? Quoi qu'il en soit de cette querelle, on peut avancer que pour Aristote l'âme vient du corps mais le *noûs* vient au corps.

Restent les médecins. Dans leur grande majorité, ils ne prennent pas position sur ce point. Seul Galien, qui se pique de philosophie autant que de médecine, émet un avis sur cette question philosophique : pour lui, l'âme végétative est contenue en puissance dans le sperme, sous la forme d'un *pneuma* (souffle) et c'est elle qui informe l'embryon[24]. C'est l'évolution de ce *pneuma* qui par la suite produit l'âme rationnelle, qui n'est donc ni im-

---

18 *Stoicorum Veterum Fragmenta,* II, 778 et 783.

19 « C'est le contact avec l'air qui s'établit dans le premier souffle du nouveau-né qui transforme une partie de ce souffle en souffle psychique et l'embryon en animal. » (J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, 1996, 33).

20 Nous renvoyons à deux livres qui ont l'avantage de bien poser le problème et les diverses solutions proposées : F. Nuyens, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948 ; Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain-Paris, 1972.

21 Aristote, *De an.* II, 1, 412 b.

22 Aristote, *De an.* II, 1, 413 a.

23 Aristote, De *gen. anim.* 736 b 27-29.

24 Galien, Περὶ διαπλάσεως κυουμένων, c. 6.

mortelle ni incorruptible : elle n'est que le stade ultime du développement de l'âme contenue dès la semence.

Quand vient l'âme ?

La réponse à la seconde question dépend de celle que l'on a donnée à la première. Plusieurs solutions sont envisagées : l'âme peut venir au moment de la conception, à la naissance, à une étape quelconque entre ces deux moments, ou bien alors l'animation n'est pas liée à un moment mais progressive.

• A la conception (ou même dès la semence)

Cette solution pourrait être celle d'Héraclite d'Ephèse, qui voit une parenté entre les âmes et l'humidité, principalement le sang et la semence : ainsi la semence humide, une fois émise, attirerait-elle les âmes dont le principal délassement est de descendre dans la génération puis d'en remonter[25].

Elle est à coup sûr celle des atomistes : Epicure assure que l'âme et l'esprit (l'ἄλογον et le λογικόν) sont unis dès la semence ; Lucrèce exprime la conviction que l'âme commence à exister avec le corps et disparaît avec lui.

Certains disciples de Platon se rangent à cette idée en se fondant sur la lecture de deux passages du maître : l'un tiré du *Timée* (« [Les dieux sèment] dans la matrice des vivants invisibles en raison de leur petitesse et encore informes »[26] : il appelle vivants des êtres encore invisibles et sans forme, description claire de la semence à peine coagulée) et l'autre tiré du *Phèdre* (parlant de la réincarnation, Platon dit que « l'âme bonne ... va dans la semence (γονήν) d'un homme appelé à devenir un ami du savoir ou un ami de la beauté »[27]). Alkinoos et Noumenios, au IIe siècle de notre ère, en concluront que l'âme, venue de l'extérieur, entre dans la matrice au moment de la conception, et que c'est elle qui fait se développer l'embryon[28].

• A la naissance

Un certain nombre de philosophes présocratiques assimilent l'âme à l'air ambiant. Il est donc normal qu'ils en concluent qu'elle entre dans le nouveau-né au moment de sa première inspiration[29].

---

25 Héraclite, cité par Porphyre dans *L'antre des nymphes*, par. 10 h.

26 Platon, *Timée*, 91 d. Peu auparavant, Platon avait même assuré que la moelle appelée sperme (σπέρμα) est animée (91 b).

27 Platon, *Phèdre*, 248 d.

28 Alkinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* (*Didaskalikos*), c. 25, éd. J. Whittaker, trad. P. Louis, Paris, 1990 (CUF) ; pour Noumenios, voir le témoignage de Porphyre dans *A Gauros sur la façon dont l'embryon est animé*, II, 2 (trad. A.-J. Festugière, *La révélation* ..., III, 265-305).

29 Cf. Diogène d'Apollonie, *Fragment* 4 : « Les hommes et les autres êtres animés vivent en aspirant l'air. Cette substance est pour eux l'âme et l'intelligence, comme il est clairement démontré dans le présent ouvrage. Quand cette substance est rejetée au dehors, les êtres meurent et l'intelligence disparaît. » (trad. J. Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, 1995).

C'est aussi l'opinion du néoplatonicien Porphyre dans son traité *A Gauros ou comment l'embryon est animé.* Pour lui, l'embryon n'est un « vivant » (c'est-à-dire un être pourvu de l'âme sensitive des animaux) ni en acte ni en puissance. Il ne possède que l'âme végétative, celle des plantes, qui n'est appelée « âme » que par abus de langage. L'âme proprement dite vient de l'extérieur et ne peut entrer dans le corps qu'à la naissance. Auparavant, l'embryon n'est qu'un genre particulier de plante[30].

• Animation progressive

Pour beaucoup de philosophes, cette question du « moment » de l'animation n'a pas vraiment de raison d'être. En effet, le mot « âme » (ψυχή) désigne plusieurs choses différentes : l'âme végétative qui fait croître et se reproduire les plantes, l'âme sensitive qui fait se mouvoir et sentir les animaux, l'âme rationnelle qui est la caractéristique de l'homme. Si les plantes n'ont que l'âme végétative, les animaux possèdent l'âme végétative et l'âme sensitive. Les hommes possèdent les trois types d'âmes. L'acquisition de ces types d'âmes se fait progressivement.

Pour les stoïciens, le *pneuma* contenu dans la semence a une faculté informative qui produit le développement de l'embryon ; c'est en quelque sorte l'équivalent de l'âme végétative, par laquelle il se nourrit et croît. Lorsque l'enfant sort de la matrice, il est saisi par le froid de l'air ambiant qui condense le *pneuma* et le transforme en âme (ψυχή, δε ψυχρός, froid)[31].

La question, chez Aristote, est plus complexe. Il aborde la question de la reproduction animale (et humaine) sous l'angle de sa philosophie de la matière et de la forme (hylémorphisme). Le sperme masculin comporte en lui-même un principe informateur, qui va se mélanger au sang menstruel de la femme, qui tient le rôle de la matière. Ce principe informateur fourni par le sperme, qui peut être considéré comme l'âme végétative (puisque l'être conçu se nourrit et croît), informe progressivement la matière pour en faire un corps. Ce travail informatif se poursuit quarante jours pour un garçon, quatre-vingts jours lorsque la matière résiste à ce travail, et dans ce cas le résultat est un corps de fille. Au bout de ce temps, l'embryon a une forme humaine, un corps, et ce corps a une âme puisque, rappelons-le, « l'âme est l'entéléchie (ou forme) première d'un corps naturel organisé ». On peut donc dire que pour Aristote, l'embryon de quarante jours, qui a figure humaine, est pourvu d'une âme végétative (depuis le début) et d'une âme sensitive (formée progressivement au cours du travail du principe informateur). Et l'on peut penser qu'à ce moment il a aussi une âme humaine, puisque son corps est humain. On peut en déduire que le *noûs*, qui vient de l'extérieur, arrive à ce moment.

---

30 Voir la traduction de ce traité évoquée *supra* n. 28.

31 D'après Plutarque, *De stoicorum repugnantiis* 41, 1052 F = *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 806.

Ce qui pose un certain nombre de questions. Comment ce qui vient de l'extérieur peut-il entrer dans l'embryon ? Il n'existe que deux moments possibles pour cette entrée : avec l'émission du sperme dans la matrice (le *noûs* serait donc présent en puissance dès le début, mais ne serait en acte qu'après la formation du corps) ou à la naissance, ce qu'Aristote exclut puisqu'il y a forme humaine avant cela. La question étant encore débattue par les spécialistes d'Aristote, nous ne la trancherons pas.

Notons simplement une certaine cohérence de ces réflexions : ceux qui pensent que l'âme vient de l'extérieur ne peuvent la voir entrer dans le corps qu'à la conception (avec le sperme, ce qui pose la question de l'animation de la semence) ou à la naissance (avec l'air inspiré). En revanche, ceux qui pensent que l'âme vient de l'intérieur n'ont aucun mal à la voir se développer progressivement à partir du sperme, la naissance représentant l'étape ultime de ce développement. Les problèmes que pose Aristote viennent de la difficulté à tenir ensemble l'hylémorphisme (l'âme est la forme du corps et en est donc inséparable) et la notion d'un *noûs* spirituel qui vient de l'extérieur.

Cependant, cette théorie de la présence de l'âme liée à la formation complète du corps de l'embryon (pourvu de tous ses organes) connaîtra après Aristote, et à la faveur de son succès à partir du Ier siècle de notre ère, une certaine faveur : un certain nombre de néoplatoniciens (Plotin[32], Proclus[33]) et de médecins (Galien[34]), tiendront que l'âme sensitive et l'âme rationnelle ne peuvent être présentes qu'à partir d'un certain stade de développement embryonnaire.

L'HERITAGE BIBLIQUE

Revenons à nos auteurs chrétiens. La philosophie n'est pas leur seul héritage. La Bible, héritée des juifs, revêt à leurs yeux une importance aussi grande, sinon plus. Or l'enseignement de la Bible sur ces deux questions (d'où vient l'âme ? quand vient-elle ?) est assez maigre. En effet, contrairement aux philosophes, les auteurs bibliques ne s'intéressent pas à ce problème en tant que tel. On peut cependant relever plusieurs points.

D'où vient l'âme ?

Le texte qui vient tout de suite à l'esprit pour répondre à cette question est le second récit de la création de l'homme. « Yahvé Dieu modela Adam

---

[32] L'âme rationnelle qui descend du ciel vient se joindre au corps une fois qu'il a été formé par l'âme végétative (*Ennéades* I, II, 5).

[33] La nature forme les corps de telle ou telle façon puis insémine en eux l'âme qui leur convient (*In Timaeum* I, 51).

[34] Les facultés de l'âme sont présentes en puissance, mais ne commencent à être en acte que lorsque les organes qui leur correspondent sont formés (Περὶ διαπλάσεως κυουμένων, c. 3).

de la glaise du sol *('afar adama)*, il insuffla dans ses narines une haleine de vie *(nechama)* et l'homme devint un être vivant *(nefech).* » (Gn 2, 7). En dernière analyse, c'est donc du souffle de Dieu que vient l'âme.

L'idée est reprise, vers 250 avant notre ère, dans le livre de Qohélet (ou Ecclésiaste), dans un texte superbe qui se situe dans le dernier chapitre : « Souviens-toi de ton créateur ... avant que viennent les jours mauvais ... avant que lâche le fil d'argent, que la coupe d'or se brise, que la jarre se casse à la fontaine, que la poulie se rompe au puits et que la poussière *('afar)* retourne à la terre comme elle en vint et le souffle *(ruah)* à Dieu qui l'a donné » (Qo 12, 7).

Mais s'il est établi que l'âme du premier homme lui fut donnée par le souffle de Dieu, comment cela se passe-t-il pour l'âme de chaque homme ? Comment tel embryon reçoit-il de Dieu ce souffle qui le fait vivre ? Il y a là un problème d'interprétation, d'herméneutique.

Plusieurs lectures sont possibles. Selon l'une, Dieu insuffle une âme directement à chaque être humain qui vient au monde : c'est ce qu'on appelle le créatianisme (création directe de chaque âme par Dieu). Selon une autre lecture, Dieu a insufflé en Adam, avec l'âme qui lui est propre, le germe de toutes les âmes de ses descendants, qui se transmettront comme le corps, par le vecteur de la semence mâle : on appelle cette théorie le traducianisme, de *traducere*, transmettre. Enfin, certains pensent que Dieu a créé toutes les âmes humaines le sixième jour, en même temps que l'âme d'Adam, et qu'il puise dans ce trésor chaque fois qu'il doit animer un nouvel homme (on trouve des traces de cette théorie dans des midraschim tardifs de la littérature rabbinique).

Quand vient l'âme ?

Sur le moment de la venue de l'âme, une seule certitude se dégage de l'ensemble de la tradition biblique : l'embryon est animé bien avant sa naissance. Il n'est que de citer quelques textes des prophètes qui se disent « choisis par Dieu dès le sein de leur mère » : « Ainsi parle le Seigneur qui t'a fait, qui t'a modelé dès le sein maternel, qui te soutient. » (Is 44, 2 ; cf. 44, 24) ; « Le Seigneur m'a appelé dès le sein maternel, dès les entrailles de ma mère, il a prononcé mon nom. » (Is 49, 1 ; cf. 49, 5).

Dans le Nouveau Testament, une scène fait écho à cette relation de l'homme à Dieu dès le sein maternel : lorsque Marie, enceinte de Jésus, accourt chez sa cousine Elisabeth, enceinte de Jean le Précurseur, ce dernier tressaille d'allégresse dans le sein de sa mère, à l'approche de Jésus qui est encore, en Marie, à l'état d'un embryon tout juste conçu[35]. S'il y a eu ren-

---

[35] Si l'on en croit la chronologie indiquée par l'évangéliste Luc : « *En ces jours-là* (à savoir : aussitôt après l'Annonciation), Marie partit et se rendit *en hâte* vers la région montagneuse, dans une ville de Juda » (Luc 1, 39).

contre et même reconnaissance entre les deux embryons, c'est que ces derniers sont considérés comme animés.

Pour ce qui est du moment précis (conception ou formation, ou toute autre étape), la Bible hébraïque ne donne aucun renseignement. En revanche, sa traduction grecque, entreprise au IIIe siècle avant notre ère à Alexandrie et connue sous le nom de Septante[36], présente sur ce point précis une variante par rapport au texte hébreu. Le chapitre 21 de l'Exode rapporte le cas d'une rixe éclatant entre deux hommes, au cours de laquelle une femme enceinte est bousculée et perd son fruit. Il s'agit de décider de la sanction à appliquer au responsable de cet avortement. Le texte hébreu porte : « Que des hommes en se bagarrant frappent une femme enceinte, et que les enfants sortent sans qu'il soit de catastrophe, il sera puni comme le maître de la femme le revendiquera de lui : il donnera au dire des jurés. S'il est une catastrophe, donne être pour être, œil pour œil, etc. »[37]. Or les auteurs de la Septante grecque ont traduit : « Si deux hommes se battent et qu'ils frappent une femme enceinte, et que son enfant sorte sans être configuré, l'homme sera puni d'une amende ; il donnera selon ce qu'imposera le mari de la femme, avec décision judiciaire. S'il était configuré, il donnera vie pour vie, œil pour œil, etc. »[38].

Cette variante, dont l'origine est difficile à débrouiller[39], aura une grande importance pour notre sujet, car les Chrétiens dans leur grande majorité auront accès au texte biblique à travers la Septante. Seuls Origène pour les Grecs, Jérôme pour les Latins, auront quelque idée du texte hébreu[40]. Les auteurs chrétiens des premiers siècles lisent donc un texte biblique qui introduit une distinction entre un embryon non formé et un embryon formé.

EMERGENCE D'UNE REFLEXION CHRETIENNE

Il serait beaucoup trop long d'énumérer les diverses réponses des auteurs chrétiens à ces deux questions. Je me contenterai donc d'évoquer un seul aspect de cette recherche : sur cette question du statut de l'embryon qui se pose à eux et pour laquelle ils disposent d'un double héritage, quel est le critère déterminant ? Sur quoi fondent-ils leur réflexion propre ? Je le ferai

---

36 Sur cette traduction, cf. G. Dorival, M. Harl et O. Munnich, *La Bible grecque des Septante : Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*, Paris, 1988.

37 J'emprunte pour le texte hébreu la traduction littérale d'André Chouraqui, pour bien faire ressortir la différence entre les textes.

38 Trad. A. Le Boulluec, P. Sandevoir, *La Bible d'Alexandrie*, II : *L'Exode*, Paris, 1989, 219-220 ; j'ai modifié en remplaçant *formé* par *configuré*, plus littéral, et plus pertinent dans ce contexte de la controverse sur l'embryon.

39 Aristote, dont les écrits disparurent après sa mort, n'avait pas encore été redécouvert au moment où la Bible fut traduite en grec à Alexandrie : on ne peut donc évoquer une influence de l'embryologie aristotélicienne. Peut-être faut-il chercher du côté de la législation orientale qui graduait les peines selon l'âge de l'embryon.

40 Encore ne faut-il pas majorer la connaissance de l'hébreu que pouvaient avoir ces auteurs, comme le montre P. Nautin dans sa monographie intitulée *Origène*, Paris, 1977.

en reprenant les deux questions que nous avons posées aux philosophes et aux auteurs bibliques : d'où vient l'âme ? quand vient-elle à l'embryon ?

D'où vient l'âme ?

La théorie dominante sur l'origine de l'âme, dans ces premiers siècles de notre ère, est sans conteste la préexistence et la chute de l'âme. Nos auteurs auront donc avant tout à choisir entre le dualisme et le monisme anthropologiques. Une crise importante, connue sous le nom de crise origéniste, et qui a connu deux phases, l'une au IVe siècle et l'autre au VIe siècle, aboutira au rejet du dualisme, de la préexistence des âmes, de leur chute dans des corps, et de leur éventuelle réincarnation. Le concile de Constantinople de 553 condamnera formellement cette doctrine[41].

Certes, on peut ne rien trouver d'étonnant à ce choix. Les Chrétiens ayant à choisir entre le dualisme platonicien et le monisme biblique, il était naturel qu'ils préférassent le monisme biblique. Il y aurait simple victoire de la Bible sur les philosophes.

La chose n'est pas si simple. On peut s'en rendre compte en étudiant de près l'auteur qui est à l'origine de la crise. On a dit (j'ai écrit moi-même) qu'Origène représentait, dans le christianisme, une tentation platonicienne, et une tentative d'entrée en force du platonisme dans la pensée chrétienne. C'est d'ailleurs une idée qui remonte aux adversaires d'Origène, particulièrement à l'empereur Justinien qui, dans sa condamnation de la préexistence, traite Origène d'Hellène, c'est-à-dire de Grec, de païen[42]. L'accusation parcourra les siècles.

Cette explication cependant ne peut satisfaire le chercheur moderne, plus soucieux de rigueur que de polémique. Origène est tout de même l'un des plus grands biblistes de tous les temps, ce qui rend difficilement acceptable l'hypothèse selon laquelle il aurait sacrifié la Bible à son amour de la philosophie[43]. Et pour qui examine à la loupe sa position vis-à-vis de la préexistence de l'âme, la thèse du platonisme ne tient pas.

Tout d'abord, Origène ne cite Platon, dans cette affaire, que pour le réfuter. A plusieurs reprises, il traite la théorie platonicienne de la métempsy-

---

41 Le premier anathématisme de 553 est ainsi libellé : « Si quelqu'un soutient la fabuleuse préexistence des âmes et la monstrueuse apocatastase qui la suit, qu'il soit anathème. » (in A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II, 2, Paris, 1993, 144). L'apocatastase au sens origéniste signifie le retour à l'état incorporel des origines.

42 La lettre de Justinien au synode de 553 commence en ces termes : « Attendu qu'on a porté à notre connaissance qu'il y a à Jérusalem certains moines qui, de toute évidence, suivent Pythagore, Platon et Origène Adamantios ... » (A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962, 135). Origène y est présenté comme un disciple de Pythagore et de Platon.

43 On lui doit en particulier les *Hexaples*, ou compilation sur six colonnes de la Bible hébraïque translittérée en caractères grecs, et des cinq traductions grecques qui existaient à son époque. Sur les *Hexaples* et le travail exégétique d'Origène, on aura avantage à se reporter à la monographie de P. Nautin, *Origène* (*supra* n. 40). Origène est l'inventeur de l'exégèse biblique de tradition chrétienne.

cose de « sotte » ou de « folle »[44]. Dans son traité *Contre Celse*, il affirme que le récit de la chute d'Adam, dans la Genèse, « contient un enseignement secret et mystérieux bien supérieur à la doctrine de Platon sur la descente de l'âme qui perd ses ailes et est entraînée ici-bas »[45]. Il est donc un peu léger de le ranger, sur cette question, parmi les disciples de Platon.

En fait, Origène ne s'intéresse pas vraiment à Platon. Sa grande affaire est de réfuter les hérétiques gnostiques qui nient la liberté de l'homme. Voici quel était leur raisonnement : si les hommes sont différents (les uns bons, les autres mauvais) et si leurs destins sont différents (les uns heureux, les autres malheureux), c'est ou bien que Dieu est injuste et capricieux, ou bien que les hommes sont de natures différentes : il y a deux races d'hommes, les bons (les gnostiques, qui possèdent une étincelle de divinité) et les mauvais (les fils du démon, qui ne possèdent pas l'étincelle et sont voués à la perdition) ; l'homme n'est pas libre, car il appartient dès le départ soit à la bonne race soit à la mauvaise.

Face à ces raisonnements tenus par certains de ses auditeurs, Origène entreprend de défendre à tout prix à la fois la justice de Dieu et la liberté de l'homme. La solution qu'il trouve est la suivante ; si les hommes ont des destinées différentes, c'est que cette destinée est la rétribution d'une vie antérieure (position assez proche du *karma* bouddhiste) : Dieu a créé toutes les âmes égales à l'origine, mais certaines ont failli ; Dieu a donc été conduit à leur créer des corps, pour leur permettre de se racheter ; ainsi, la diversité des situations corporelles correspond à la diversité des fautes antérieures.

Pour défendre cette opinion, Origène, contrairement à Platon, ne fait appel ni à des mythes (comme le mythe d'Er ou celui du char de l'âme) ni à des argumentations rationnelles (comme celle qui, dans le *Ménon*, tire la préexistence d'une réflexion sur la réminiscence) ; il s'appuie exclusivement sur des arguments bibliques : le récit de la Création (avec les fameuses « tuniques de peau » que Dieu confectionne après la chute d'Adam, et qu'Origène assimile aux corps, créés donc après la faute), la venue de Jean-Baptiste (« Il vint un homme envoyé par Dieu » Jn 1, 6), le choix de Jacob contre Esaü dès le sein de sa mère (Gn 25, 21-23). Et les arguments qu'il ne tire pas directement de la Bible, il les trouve dans la lecture de la Bible par le juif Philon d'Alexandrie.

Plus que de Platon, la préexistence chez Origène vient de la confrontation de ses lectures bibliques avec les grands problèmes de l'époque (dont le principal est l'origine du mal : n'oublions pas qu'il est contemporain de Mani). On ne peut donc pas parler, à ce propos, de tentation platonicienne.

---

[44] Cf. *Contre Celse*, I, 20 : « ... Ce qui dépasse (en sottise) le mythe de la métensomatose concernant l'âme qui tombe de la voûte du ciel (*Phèdre* 246 b-d) et descend jusqu'aux animaux sans raison, non seulement les animaux domestiques mais les bêtes les plus féroces ».

[45] *Contre Celse*, IV, 40.

Pour ceux qui attendraient la réponse des chrétiens à la question de l'origine de l'âme, disons simplement (sans pouvoir développer ici) que c'est le créatianisme (création de chaque âme par Dieu) qui l'emportera.

Quand vient l'âme ?

Un autre point va nous montrer la façon dont les auteurs chrétiens se situent face à leur double héritage : celui du moment de l'animation. Les premiers auteurs ne semblent pas s'être posé la question avec exactitude. Il semble pourtant y avoir un consensus pour refuser l'animation à la naissance (qui est incompatible avec la Bible, nous l'avons vu) et pour la placer plutôt au moment de la conception : c'est du moins ce qui ressort d'une lecture approfondie des apologistes comme Athénagore au IIe siècle, pour qui le tout est contenu dans le germe[46]. C'est assurément la position de Tertullien, au IIIe siècle, qui affirme que de même que la mort, qui est la disjonction du corps et de l'âme, se produit en même temps pour le corps et pour l'âme, de même la vie, qui est la jonction du corps et de l'âme, se produit en même temps pour les deux : dès qu'il y a corps il y a âme[47]. Au IVe siècle, Grégoire de Nysse théorisera cette animation à la conception, en argumentant que l'homme n'est ni un corps ni une âme mais un composé des deux ; que les parties qui composent un composé naturel ne peuvent exister l'une sans l'autre ; que donc l'âme humaine ne peut exister sans (ni donc avant) le corps, ni le corps humain sans (ni donc avant) l'âme. Tous deux commencent à exister en même temps (ἅμα), donc l'âme commence à exister en même temps que le corps, à la conception[48].

Mais au Ve siècle va se faire jour, par rapport à cet accord, une dissidence qui aura une grande postérité en Occident parce qu'elle sera reprise par Thomas d'Aquin : Cette dissidence, qui aura valeur de doctrine officielle dans l'Église latine jusque très récemment[49], affirme que l'âme proprement humaine apparaît (soit qu'elle vienne de l'extérieur, soit qu'elle naisse du corps lui-même) lorsque l'embryon a une forme humaine. On reconnaît ici la position d'Aristote et de ses disciples. C'est d'ailleurs explicitement à Aristote que se réfère Thomas d'Aquin.

---

[46] Athénagore, *Sur la résurrection,* XVII, 2 : « Si en effet la nature de l'homme universellement considérée est un ensemble formé d'une âme immortelle et d'un corps qui lui a été joint lors de sa genèse ... » Nous préférons nous écarter sur un point de la traduction de B. Pouderon, qui traduit γένεσις par « naissance » (Sources Chrétiennes 379). En effet, le mot « naissance » traduit plutôt le grec γέννησις. Ici, la γένεσις nous semble plutôt désigner la venue à l'être, que l'on peut interpréter comme la conception.

[47] Tertullien, *De anima,* XXVII, 1.

[48] Grégoire de Nysse, *La création de l'homme,* c. 28. Une traduction de ce chapitre est donnée dans le dossier *L'enfant à naître ...* (*supra* n. 1).

[49] Ce n'est qu'en 1987 que l'encyclique romaine *Donum Vitae* prendra ses distances vis-à-vis de la thèse thomiste de l'animation tardive.

On pourrait donc imaginer que les auteurs chrétiens qui au Ve siècle se mettent à défendre cette position le font à cause d'Aristote. J'ai moi-même parlé à ce propos de « tentation aristotélicienne ».

Mais là encore, si l'on regarde de plus près les textes, Aristote est bien absent de leurs préoccupations. Tous ceux qui défendent l'animation au moment de la formation (par exemple Diodore de Tarse[50] ou Théodoret de Cyr[51]) sont des exégètes et non des philosophes ou des théologiens proprement dits. Ils relèvent de l'école d'Antioche (spécialiste d'une exégèse littérale, très proche du texte) et leurs argumentations, qui ne font aucunement appel à Aristote, s'appuient exclusivement sur deux passages bibliques : le récit de la création de l'homme (Gn 2, 7) où Dieu modèle le corps d'Adam, auquel il insuffle ensuite une âme, et le passage d'Ex 21, 22 dans la traduction grecque de la Septante, qui distingue entre l'embryon non configuré et l'embryon configuré.

Pour ces auteurs, donc, l'âme est infusée par Dieu (ils ne se demandent plus d'où elle vient : c'est Dieu qui la crée et qui l'infuse) à partir du moment où l'embryon est formé, ce qui en bonne embryologie aristotélicienne (celle qui avait cours à l'époque) est le quarantième jour.

Là encore, ce n'est pas par rapport à une option philosophique que ces auteurs prennent position, mais ils tirent leurs doctrines de l'étude de l'Écriture.

J'évoquerai juste en passant le cas de Maxime le Confesseur qui, au VIIe siècle, théorisera à nouveau l'animation à la conception[52]. Je soulignerai simplement que sa réflexion, tout en maniant avec dextérité la logique aristotélicienne, sera essentiellement déterminée par la christologie, et par la comparaison entre d'une part, l'union des deux natures (divine et humaine) dans le Christ, et d'autre part, l'union des deux natures (de l'âme et du corps) dans le composé humain.

Lui non plus ne sera donc pas dépendant de la philosophie profane, mais de problématiques spécifiquement chrétiennes. Simplement, comme il vivait au VIIe siècle, à une époque où les grands conciles œcuméniques avaient fixé une dogmatique, il ne s'appuie plus exclusivement sur l'Ecriture, comme le font les Pères des premiers siècles, mais aussi sur les définitions conciliaires (ainsi, pour parler du composé humain, il emploie le terme d'hypostase, dans son acception proprement trinitaire et christologique).

---

50 Diodore de Tarse, *Fragmenta in Exodum (in Fragmenta ex catenis), Ex* 21, 22-23, PG 33, 1584.

51 Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies hellénistiques*, V, 52, éd. P. Canivet, 1958 (Sources Chrétiennes 57), 243-244.

52 Sur cet auteur, cf. mon article L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur, *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989), 693-709 et *L'enfant à naître* ... (*supra* n. 1) qui donne la traduction du texte essentiel de Maxime sur la question.

CONCLUSION

Ma conclusion sera provisoire parce que ma réflexion est encore en cours. Mais on peut d'ores et déjà constater que la question de l'embryon mobilise un grand nombre de secteurs (exégèse biblique, philosophie, médecine). D'autre part, on ne peut pas classer trop vite les auteurs chrétiens dans des catégories connues, dire par exemple qu'Origène est influencé par le platonisme, Théodoret par l'embryologie aristotélicienne ou Grégoire de Nysse par le stoïcisme. Certes les auteurs chrétiens connaissent et utilisent les philosophies qui ont cours à leur époque, mais on doit constater que leurs problématiques sont, dès le III[e] siècle, déjà spécifiquement bibliques et très vite spécifiquement chrétiennes.

Autour des nourrissons byzantins et de leur régime

ANDRE-LOUIS REY

La recherche qui est présentée ici est issue de l'intérêt de l'auteur pour la problématique de l'alimentation dans le monde byzantin, et plus particulièrement pour la question de l'influence des facteurs culturels et idéologiques, notamment liés à la religion chrétienne, sur les pratiques et les conceptions des Byzantins dans le domaine de l'alimentation. Dans cette perspective, certains problèmes posés par l'allaitement et les choix qui l'entourent permettent de mettre en évidence des conduites significatives[1]. Notons d'emblée que le terme « régime » est utilisé ici dans sons sens moderne de régime alimentaire, et ne traduit pas la notion ancienne, beaucoup plus vaste, de *diaita*, dont il aurait pu être aussi l'équivalent français, au sens de « régime de vie », comprenant l'alimentation et les exercices, bains etc.

Les dépouillements de sources partiels sur lesquels il est actuellement possible de se fonder pour étudier le dossier de l'alimentation des nourrissons dans le monde byzantin reposent largement sur deux études : les travaux de Phédon Koukoulès sur la vie quotidienne dans le monde byzantin[2] et une communication de Joëlle Beaucamp au congrès des études byzantines de Vienne[3]. Dans l'état actuel de ma recherche, le dossier est encore bien loin d'avoir atteint l'exhaustivité relative qu'il vise à terme ; des catégories de textes très diverses peuvent entrer en ligne de compte, et le développement de la partie médiévale de la banque de données que constituent les textes du Thesaurus Linguae Graecae d'Irvine permet d'espérer pour un avenir proche la réalisation rigoureuse de certains dépouillements, là où il est possible de prendre pour guide l'emploi d'un vocabulaire spécifique. Pour l'heure, et par rapport aux études mentionnées ci-dessus, ma recherche ne prétend de même

[1] Le dossier constitué sur ce sujet m'a permis d'en présenter antérieurement certains aspects, notamment dans le cadre de la Société d'études classiques de Cluj-Napoca et dans celui du séminaire commun d'Histoire de la médecine antique des Universités de Genève et Lausanne, de même qu'à la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève.

[2] Ph. Koukoulès, *Buzantinôn bios kai politismos* (Vie et civilisation byzantines), I, Athènes, 1948, 138-160 (en grec).

[3] J. Beaucamp, L'allaitement : mère ou nourrice ?, *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik* 32.2 (=XVI. Internationaler Byzantinistenkongress : Wien, 4-9 Oktober 1981 : Akten), 1982, 546-559.

qu'à une modeste originalité : il s'agit d'une part, à travers des compléments ponctuels, notamment sur la littérature médicale, ou dans la littérature monastique, de mettre à l'épreuve les hypothèses que ces études pionnières ont permis de faire. D'autre part, j'aimerais mettre l'accent sur quelques textes significatifs qui me paraissent représenter les principales attitudes que l'on peut observer dans le monde byzantin autour de l'alimentation des nourrissons. La discussion de ce nombre restreint d'exemples permettra de plaider pour un examen attentif, dans la mesure du possible, de chaque témoignage invoqué et de son contexte.

Cette présentation a été intégrée à la section du colloque qui est plus particulièrement consacrée aux textes médicaux : de ce fait, j'essaierai de dégager certaines particularités des textes médicaux par comparaison avec les autres catégories de documents.

Dans le domaine de l'alimentation des nourrissons et dans le domaine médical comme ailleurs, l'historien de l'Antiquité tardive et du monde byzantin doit s'interroger, lorsqu'il examine l'évolution des pratiques et des idéologies, sur les éléments de continuité ou de rupture par rapport à l'Antiquité classique. Les constantes s'étendent d'ailleurs parfois encore plus loin, dans la mesure où l'on se trouve à certains égards dans le domaine de la longue durée par excellence[4]. J'en veux pour preuve ces remarques de l'article *nutrix* du dictionnaire de Daremberg et Saglio : « Les fonctions de la nourrice étaient, naturellement, à peu près les mêmes que de nos jours » et « Comme de nos jours, on se plaignait déjà amèrement en Grèce des défauts des nourrices ». Des changements, notamment en rapport avec le développement du christianisme, ne sont toutefois pas exclus.

Idéalement, il faudrait disposer, pour chaque siècle ou période significative, d'un échantillon de textes documentant, dans divers milieux sociaux, et dans des contextes plus ou moins marqués religieusement, les conceptions préférentielles, attestées par des textes normatifs ou prescriptifs, et les pratiques courantes. On rangera ainsi dans les textes normatifs ou prescriptifs, les traités médicaux, la législation, l'homilétique et la prédication philosophique, ainsi que les textes hagiographiques, en partie, pour leur caractère exemplaire ; les textes documentaires correspondants, malheureusement fort rares, sont à chercher dans des lettres et documents divers, dans la jurisprudence, dans une partie de l'hagiographie.

La situation n'est pas si favorable : on peut donc mettre l'accent sur les évolutions sensibles dans des séries de textes relativement homogènes d'une part, sur les constantes présentes à travers des textes divers d'autre part.

Le profond conservatisme de la société byzantine et de ses formes d'expression vient de plus au moins potentiellement fausser la documenta-

[4] Cf., au sujet des nourrices, l'étude de V. A. Fildes, *Wet Nursing. A History from Antiquity to the Present*, Oxford, 1988.

tion, de même que la propension à compiler (en médecine notamment) ou à imiter, à varier des lieux communs ; mais le sujet est lui aussi en général, comme on l'a vu, plutôt conservateur de nature.

Il faut enfin relever que le vocabulaire est souvent peu spécifique, ou plutôt n'insiste pas toujours sur les distinctions qui intéresseraient l'historien moderne ; *a contrario*, le fait que « nourrir » et « élever » au sens large appartiennent au champ sémantique de *trephô* et de ses dérivés est significatif, et les distinctions modernes entre les contributions alimentaires et intellectuelles à la formation d'un enfant paraîtraient en partie artificielles à un esprit ancien ou médiéval[5].

En gardant ces remarques présentes à l'esprit, nous examinerons maintenant un choix de textes significatifs, en suivant l'ordre de l'alimentation de l'enfant : tout d'abord, quelle est la première nourriture prescrite ou donnée au nouveau-né ?

Nous trouvons une réponse médicale à cette question chez Soranos, qui illustre les conceptions classiques prévalant autour du début du II[e] siècle de notre ère, avec un texte prescriptif détaillé. Des sources plus tardives vont confirmer l'accord durable de la tradition médicale avec ces vues. Traitant au livre II de ses *Maladies des femmes* de l'accouchement normal et de ce qui l'entoure[6], Soranos recommande d'abord de ne rien donner à manger au nouveau-né pendant un délai qui est dans la plupart des cas de deux jours : l'enfant est en effet encore « secoué » par la naissance, et il est « rempli de nourriture maternelle », qu'il doit digérer et expulser avant de commencer à prendre sa nourriture d'enfant. Après ce délai, Soranos recommande de donner avec le doigt du miel modérément cuit à lécher au nouveau-né et de faire couler un peu d'eau miellée tiède sur sa bouche. L'appétit est ainsi ouvert et le passage de l'alimentation future préparé.

L'usage du miel, de préférence à d'autres substances (beurre, végétaux, farine pétrie), est justifié par Soranos selon des critères médicaux : il rejoint ainsi, en suivant une argumentation conforme à la logique scientifique de son époque, une pratique classique qui s'exprimait aussi sur le plan mythique[7]. L'incorruptibilité qui caractérise le miel et ses propriétés d'agent conservateur sont sans doute en cause ; la recommandation d'utiliser du miel cuit fait en revanche passer au second plan le caractère originel sauvage du miel, qui n'est pas ou qui n'est plus valorisé dans les milieux urbains de l'époque impériale qui sont les destinataires de l'ouvrage de Soranos.

Les sources citées par Koukoulès confirment, en dehors des textes médicaux, la prévalence du miel comme premier aliment, associé ou non au

---

5 On consultera néanmoins avec profit les remarques de J. Beaucamp sur le vocabulaire (*supra* n. 3), 550.

6 Soranos d'Ephèse, *Maladies des femmes*, texte établi, traduit et commenté par Paul Burguière, Danielle Gourevitch, Yves Malinas. t. 2, Livre II, Paris, 1990 (C.U.F.), chapitre 7, p. 25 sq.

7 On lira, dans ce volume, l'exposé de Philippe Borgeaud sur les rôles du miel dans les enfances de personnages divins ou d'humains exceptionnels.

beurre. Deux textes patristiques de la deuxième moitié du IVe siècle retiendront ainsi notre attention : dans l'un[8], Grégoire de Nysse, pour souligner la pleine humanité du Christ incarné, mentionne qu'« il a pris la nourriture des bébés[9], en mangeant du beurre et du miel » ; dans l'autre[10], son frère Basile de Césarée commente le Prophète Esaïe et arrive aux versets 15 et 16 du chapitre 7, où il est question d'un enfant qui « mangera du beurre et du miel»[11]. Basile glose brièvement ce verset en disant que cet enfant – l'Emmanuel – « fait usage de la nourriture des enfants, du beurre et du miel, à cause de sa chair ». Puis, au verset 22 de ce même chapitre d'Esaïe, le beurre et le miel se retrouvent dans une nouvelle prophétie, associés à la destruction des vignes et à un retour à l'élevage, qui garantit abondance de lait pour les survivants, dont chacun aura une vache et deux brebis : les montagnes deviennent des pâturages, et l'on se nourrit de lait et de miel. Ce passage complexe inspire à Basile une interprétation allégorique, qu'il propose avec prudence : la vache et les brebis nourricières correspondraient à des qualités de l'âme, ardeur au travail d'une part, douceur et générosité de l'autre ; le beurre et le miel signifient alors « les enseignements introductifs de la doctrine divine », et ce « parce que beurre et miel ont été conçus comme nourriture en premier lieu de l'être humain »[12]. Une fois cette nourriture élémentaire assimilée, il devient possible d'en aborder de plus consistantes.

Si le passage cité de Grégoire de Nysse constitue bien une attestation de l'usage du beurre et du miel dans la toute petite enfance, celui de Basile est déjà moins spécifique, mais témoigne de l'existence de riches associations d'idées autour de ces aliments primordiaux. C'est dans ce cadre qu'il convient de replacer l'habitude des mères de faire bénir sur la table d'autel du miel et du lait, « pour le mystère[13] des enfants » ; cette pratique est mentionnée dans des décisions conciliaires[14].

L'usage du miel comme tout premier aliment est encore confirmé par une scholie aux Thesmophories d'Aristophane, malheureusement difficile à

---

8 Greg. Nyss. *Homilia in I Cor. 15:28*, *Patrologie Grecque* (Migne) t. 44, col. 1308.

9 *Tên brephikên trophên.*

10 Bas. Caesar. *Is.* § 202 et 204, *Patrologie Grecque* (Migne) t. 30, col. 465, 469, 472.

11 Nous ne nous occuperons pas ici du sens de cette expression dans son contexte d'origine, mais seulement de la lecture qu'en fait Basile, utilisant le texte grec de la Septante, dans un contexte interprétatif messianique, déjà présent dans l'Evangile de Matthieu, 1: 22-23. Voir également le récent commentaire de Bernard S. Childs, *Isaiah, a Commentary*, Louisville, 2001, 68.

12 La traduction littérale proposée ici rend une ambigüité apparente du grec, mais la suite du passage, évoquant la consommation ultérieure d'autres aliments, montre bien la valeur chronologique de *prôton* « en premier lieu ».

13 Ce terme désigne l'Eucharistie : on aurait donc ainsi une sorte de communion précoce des enfants, sans doute dans une intention protectrice, à une époque où le baptême précoce n'est pas encore courant.

14 Koukoulès (*supra* n. 2), 140, cite les canons 37 du concile de Carthage, qui admet cette bénédiction en stipulant qu'elle doit être séparée de la communion, et 57 du concile *in Trullo*, qui s'exprime contre l'usage de placer lait et miel sur l'autel ; ce dernier concile, convoqué en 691 pour compléter sur le plan de la discipline les conciles précédents, marque une étape importante de la codification du droit canon byzantin.

dater[15]. Koukoulès complète les attestations de cet usage du miel par des observations ethnographiques modernes sur certaines îles grecques.

De même, dans les traditions médicales, l'usage du miel comme première nourriture est attesté au moins jusqu'à Paul d'Egine[16].

L'étape suivante de l'alimentation des nourrissons est le passage au lait : là encore, Soranos nous fournit des renseignements particulièrement détaillés et étayés par des raisonnements. Après les deux jours de jeûne recommandés et l'usage en quelque sorte apéritif du miel cité ci-dessus, Soranos recommande le recours à une nourrice pendant une première phase, pendant que la mère se remet de l'accouchement, puis, si possible, l'allaitement par celle-ci, une fois l'équilibre de son organisme rétabli. Le lait des trois jours suivant l'accouchement, épais et trop caséeux, est jugé inadéquat, et Soranos polémique contre un autre auteur, Damastès, qui alléguait « que si la nature a prévu une production immédiate du lait, c'est pour que le nouveau-né ait d'emblée sa nourriture »[17]. Pour Soranos, un tel argument relève du sophisme, et nous voyons combien la valeur accordée par les modernes à ce qui est – ou semble – « naturel » n'est pas universellement acceptée. Si aucune nourrice n'est disponible pendant les trois premiers jours, Soranos prescrit de « recourir au miel, seul ou mélangé de lait de chèvre », puis de donner du lait maternel après avoir fait téter les premières gorgées, plus « lourdes », difficiles à téter et susceptibles de s'accumuler dans la bouche du nouveau-né, par un enfant plus grand ou les avoir tirées à la main.

Le texte de Soranos trahit d'autre part un certain flottement sur la préférence à accorder à la mère ou à une nourrice : il est d'abord question de préférer la femme qui a les meilleures qualités pour allaiter ; mais si la mère « possède les qualités requises chez les meilleures nourrices », elle peut entrer en ligne de compte, et, à qualités égales, l'allaitement par la mère est préférable et « plus naturel », la mère nourrissant déjà l'enfant avant sa naissance. Toutefois, s'il y a un empêchement, il vaut mieux employer une nourrice et éviter un vieillissement prématuré de la mère, qui résulterait de l'effort que représente l'allaitement. Soranos justifie alors le recours à « la meilleure nourrice possible ». Son raisonnement, conduit dans des termes généraux, prend en compte les intérêts de l'enfant, mais aussi ceux de la mère et même de ses futurs autres enfants : quant à la nourrice, dont les cri-

---

[15] Cette scholie au v. 506 explique qu'on ne donnait pas d'abord (*proteron*) de lait aux bébés (*tois brephesin*), mais qu'on leur donnait du miel à lécher ; elle est assez pédante (Ménandre est critiqué pour avoir affirmé que les nouveaux-nés avaient besoin de lait) ; dans le texte d'Aristophane, il est question d'une supposition d'enfant et d'un nouveau-né dont on a rempli la bouche d'un rayon de miel pour pouvoir l'introduire en silence dans la maison.

[16] Les données de la tradition médicale sont commodément résumées et reprises dans un tableau dans l'ouvrage de V. A. Fildes, *Breasts, Bottles and Babies. A History of Infant Feeding*, Edinburgh, 1986, 60 sq.

[17] Soranos, *Maladies des femmes*, t. 2, livre II, c. 7, 26.

tères de choix sont détaillés[18], il s'agit d'une femme en bonne santé, qui sera soumise à un régime de vie entièrement destiné à assurer la qualité de ses prestations.

De toute évidence, les conseils de Soranos s'adressent à des familles des classes aisées, qui engagent très fréquemment des nourrices. La plupart des textes médicaux ultérieurs ne se prononcent pas sur l'identité de l'allaitante, et semblent envisager l'engagement d'une nourrice, avec des critères d'examen du lait et de choix de la meilleure nourrice. Ces textes médicaux de l'Antiquité tardive (Oribase, Aetios d'Amida, Paul d'Egine, quelques passages d'Alexandre de Tralles) concordent largement, et leurs variations ne semblent pas dessiner une évolution chronologique précise. Leurs points communs s'expliquent d'ailleurs aisément par l'utilisation de sources communes et par le fait qu'ils s'adressent au groupe socio-économique des personnes qui ont les moyens et le loisir de se faire soigner et de suivre les indications diététiques et prophylactiques données par des médecins appartenant aux écoles scientifiques dont les écrits nous sont conservés.

On relèvera l'importance accordée à la qualité du lait pour le développement et la santé de l'enfant, et l'importance accordée à l'alimentation de la nourrice et à son régime de vie *(diaita)* en général, qui conditionne les propriétés du lait[19], au point que les maladies de l'enfant seront traitées au moins en partie par l'intermédiaire de la nourrice[20].

A cette importance de l'alimentation de la nourrice (ou de la mère si c'est elle qui allaite) correspondent des développements inattendus dans l'hagiographie chrétienne : dès son baptême, survenu à l'âge de deux ans, Saint Syméon stylite le Jeune refuse de téter lorsque sa mère a mangé de la viande[21] ! Il s'agit certes d'un cas extrême, puisque ce futur ascète, conformément à une vision que sa mère avait eue avant sa conception, ne tète que le sein droit de sa mère (le gauche dépérira même en une nuit lorsqu'elle essaiera de le lui faire prendre...), et ne doit prendre ni viande ni vin ou autre aliment préparé par un procédé *(tekhnè)* humain ; on notera cependant qu'il pourra consommer du pain, nourriture élaborée, avec du miel ou du sel, produits simples, comme l'eau qu'il boit.

Bien que riche en éléments miraculeux, le texte hagiographique s'inscrit dans des catégories de pensée que nous voyons aussi à l'œuvre dans la litté-

---

18 Soranos, *op. cit.*, t. 2, livre II, c. 8, 28. Nous ne commenterons pas ici en détail ces prescriptions, bien connues et analogues à celles qu'on retrouve dans toute la tradition médicale, cf. l'ouvrage cité de V. A. Fildes, 29 sq. et tableau des pages 62 sq.

19 Cf. Soranos, *op. cit.*, t. 2, livre II, c. 10-11, p. 35 sq., et Alexandre de Tralles, I, c. 16, p. 537 sq. Puschmann, où il est question du traitement de l'épilepsie précoce chez les petits enfants.

20 Cf. Soranos, *op. cit.*, t. 2, livre II, c. 24, p. 64 sq.

21 Vie de S. Syméon stylite le Jeune, éd. P. Van den Ven, *Subsidia Hagiographica* 32, Bruxelles, 1962, c. 6. Ce saint, qui provient d'un milieu social aisé, est né à Antioche en 521, et sa *Vie* semble de peu postérieure à sa mort, survenue en 592.

rature médicale. L'intérêt particulier de cette dernière tient en bonne partie à ce que le médecin, pour formuler ses recommandations, doit composer avec différents facteurs parfois contradictoires : habitudes sociales et préjugés du groupe auquel il s'adresse[22], intérêt de la mère et de l'enfant, opinions philosophiques et logique de son discours scientifique. L'hagiographe, soucieux de produire un récit exemplaire, reflète certains éléments de la société dans laquelle vit son héros, et surtout de la sienne propre, s'il appartient à une époque plus tardive, mais peut mettre en oeuvre des miracles, et est tourné vers un autre monde, auquel appartient ou aspire le saint.

La dimension idéologique et sociale de l'allaitement n'est cependant de loin pas une innovation de la pensée chrétienne : si la littérature de la Grèce classique présente souvent les nourrices d'une manière positive et souligne leur attachement aux enfants qu'elles ont élevés, l'allaitement maternel est présent dès la poésie épique, chez des personnages de haut rang, comme Hécube et Pénélope, présentées comme de bonnes mères.

Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, des philosophes et moralistes bien intégrés aux couches supérieures de la société vont plaider énergiquement pour l'allaitement maternel : c'est le cas de Plutarque, qui utilise divers arguments, dont celui de la providence de la nature, qui « a sagement doté les femmes de deux seins pour que, dans le cas où elles accoucheraient de jumeaux, elles disposent d'une double source de nourriture »[23]. Aulu-Gelle rapporte le plaidoyer enflammé du rhéteur-philosophe Favorinus d'Arles, qui dépend peut-être aussi de Plutarque, pour qu'une jeune femme de rang sénatorial allaite elle-même son enfant[24]. Dans la mise ne scène de ce texte, il est sans doute significatif que Favorinus, venu féliciter le jeune père, s'adresse à l'entourage de la parturiente qui se repose de l'accouchement, et que ce soit la mère de la jeune femme qui souhaite la ménager en recourant à des nourrices. Cette argumentation morale tourne autour de la crainte d'un abâtardissement de l'enfant par le lait étranger d'une nourrice esclave ou barbare, et de la critique de l'abandon de l'enfant par une mère indifférente à l'importance d'une alimentation qui continue le processus de formation de l'enfant, après la vie intra-utérine où celui-ci était nourri par le sang maternel.

Toujours sur un ton moral, les développements chrétiens dont témoigne une homélie transmise sous le nom de Jean Chrysostome[25] partagent avec

---

[22] Ces préjugés ou préférences, dans le cas du choix entre l'allaitement maternel et le recours à une nourrice, constituent le sujet principal de l'article cité de J. Beaucamp (*supra* n. 3).

[23] Plut. *De l'éducation des enfants*, c. 5 (*Moralia*, 3b-f). Le même Plutarque présente, dans la *Vie de Caton l'Ancien*, c. 20, un portrait idéal de romains vertueux de l'ancien temps : Caton aide sa femme, qui allaite elle-même, à laver et emmaillotter leur bébé ; et son épouse donne même souvent le sein aux enfants de leurs esclaves, pour les placer par cette communauté de nourriture *(suntrophia)* dans de bonnes dispositions envers son fils !

[24] Gell. *NA*, XII, c.1, cf. l'édition C.U.F. de René Marache, t. III, Paris, 1989, 30 sq.

[25] Ps.-Jean Chrysostome, homélie 1 sur le Psaume 50, *Patrologie Grecque* (Migne) t. 55, col. 572.

leurs antécédents païens la condamnation de l'abandon relatif dont la mère qui n'allaite pas se rend coupable, mais ils insistent également sur la différence de comportement entre les classes sociales[26] : « chez les pauvres la femme est subordonnée et servante, et met au monde un enfant, puis en est elle-même mère et nourrice. Il n'en va pas ainsi chez les riches, mais la femme met au monde un enfant, puis le donne lui-même au-dehors, et la fumée de l'orgueil coupe l'affection. Elle enfante, la mère, mais elle n'est pas nourrice. Car elle a honte de devenir nourrice, celle qui est devenue mère ». L'auteur continue en opposant à cette mère indigne le personnage nourricier du Christ, qui a donné sa chair et son sang pour l'humanité : la référence idéologique est ici tout à fait nouvelle par rapport au discours moral antique.

Au XI[e] siècle, on retrouve une argumentation semblable, et encore plus véhémente, sous la plume du futur archevêque de Thessalonique, Eustathe, au détour de son monumental commentaire de l'*Odyssée* : la phrase adressée par Télémaque (*Od.* 2, 130-131) à Antinoos, l'un des prétendants à la main de Pénélope, pour refuser de chasser du palais d'Ulysse « celle qui m'enfanta, celle qui me nourrit » inspire à l'auteur byzantin le commentaire moral suivant :

> « Il faut savoir que l'expression *celle qui me nourrit* révèle une intense noblesse de caractère. Il y a en effet des mères qui, certes, mettent au monde, mais qui n'assurent pas la nourriture *(ouk ektrephousi de)*, mais qui pour ainsi dire abandonnent (*ektitheasi*, le verbe utilisé pour l'exposition des enfants que l'on abandonne) <leur enfant> aux nourrices. Tout comme la plupart des femmes n'aime pas enfanter : cependant elles affectionnent la couche nuptiale, mais prennent la naissance en désaffection, comme des prostituées, du fait que la délivrance ne va pas sans peine »[27].

A la place des comportements sociaux liés à la richesse, c'est ici la sexualité qui est prise à partie dans la comparaison, qui implique entre les lignes l'avortement.

Si l'argumentation des défenseurs de l'allaitement maternel et son évolution se laissent assez bien analyser, les pratiques effectives ne se laissent appréhender qu'à travers de trop rares documents, et toute quantification s'avère impossible. L'étude de J. Beaucamp prend pour point de départ un papyrus du III[e] siècle de notre ère. Dans une situation analogue à celle que décrit Aulu-Gelle, le père ou la mère de la parturiente écrit au mari de celle-ci[28] : « j'ai appris que tu la contrains à allaiter. Si tu le veux bien[29], le bébé

---

26 Plus exactement, le développement sur la mère pauvre qui allaite et la mère riche qui n'allaite pas illustre un passage du texte biblique où il est question d'un riche injuste et d'un pauvre.

27 Eust. Thessalon. *in Odyss.* 2, 130-131.

28 P. Lond. III, n°951, verso, repris dans L. Mitteis et U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig - Berlin, 1912, n° 483. Traduction de J. Beaucamp.

29 Ou : « si elle le veut bien », une lacune du papyrus ne permet pas d'être sûr de la personne du verbe.

aura une nourrice, car je ne permets pas à ma fille d'allaiter » ; on peut supposer que ce document reflète un préjugé selon lequel il était préférable, dans le groupe de population auquel appartenaient les personnes, inconnues par ailleurs, que ce document implique, de recourir à une nourrice si on en a la possibilité.

L'enquête détaillée de J. Beaucamp montre que, pour l'Egypte gréco-romaine que les papyrus nous permettent de cerner quelque peu, il y avait une claire bipartition de la typologie du recours à une nourrice[30] : engagement d'une nourrice à domicile dans le milieux aisés, placement à l'extérieur de l'enfant d'une mère morte ou incapable d'allaiter, dans les milieux modestes.

La documentation est trop fragmentaire pour permettre d'établir une typologie analogue dans les régions pour lesquelles les papyrus font défaut, mais on relève des attestations de nourrices, généralement dans les couches supérieures de la société (sur lesquelles nous sommes de toute manière moins mal informés), notamment dans le contexte de familles chrétiennes. Le cas de la famille de Basile de Césarée, au IVe siècle, est intéressant par la complexité des situations que nous pouvons appréhender au travers de la *Vie de Sainte Macrine* et au détour de la correspondance de Saint Basile : ce dernier intervient pour demander un privilège fiscal en faveur de son frère de lait *(suntrophos)*, devenu prêtre, qui contribue à l'entretien de Basile, celui-ci s'étant dépouillé de ses biens[31]. Cette première lettre pourrait ne pas impliquer une communauté de lait entre les deux hommes, mais la suivante est plus explicite, même si les termes utilisés sont tous de la famille de *trephô* : le *suntrophos* est fils unique de la femme qui a nourri (ou élevé) Basile, dans la maison qu'il habite maintenant et dont les ressources servent à l'entretien de Basile, et la majorité des esclaves du *suntrophos* sont le prix dont la nourriture de Basile a été payé par ses parents ; ce prix, probablement un domaine avec les esclaves qui le cultivent, a été remis en usufruit viager. Il semble donc que Basile ait été élevé sur un bien-fonds de sa famille, domaine attribué à une nourrice de confiance et remis en viager au fils de celle-ci[32]. La sœur aînée de Basile, Macrine, avait disposé d'une nourrice allaitante *(tithênê)* à son service, mais était le plus souvent « allaitée dans les bras de sa mère »[33]. Plus tard, elle s'occupera de son plus jeune frère, Pierre, dès que celui-ci fut sevré, le reprenant à sa nourrice : leur mère, sans doute rela-

---

30 Il conviendrait toutefois de réexaminer l'apport éventuel des contrats de nourrice à cette question, puisqu'ils semblent attester de nombreux placements d'enfants en nourrice à l'extérieur ; mais ils se raréfient dès la seconde moitié du IIe siècle de notre ère et semblent être presque toujours liés à l'« élevage » d'enfants exposés. Cf. M. Manca Masciadri et O. Montevecchi, *I Contratti di baliatico*, Milano, 1984 (Corpora Papyrorum Graecarum, 1).

31 Bas. Caesar. *Ep*. 36.

32 *Id., Ep*. 37

33 Greg. Nyss. *Vita S. Macrinae*, éd. P. Maraval, Paris, 1971, c. 3.

tivement âgée à la naissance de ce dernier enfant et devenue veuve à la même époque, ne semble pas l'avoir allaité elle-même[34].

Les sources passées en revue par J. Beaucamp ne permettent pas de distinguer une évolution sensible des pratiques pendant l'époque byzantine, même si l'expression d'idées favorables à l'allaitement maternel est dominante : la situation assez mélangée que nous avons vue dans la famille de Basile de Césarée pourrait bien avoir été assez répandue, le recours à des nourrices n'excluant pas que la mère prenne une part active à l'éducation et à l'alimentation de l'enfant. Ce que Michel Psellos nous dit au XIe siècle de sa petite enfance, dans l'éloge funèbre de sa mère, pourrait bien être révélateur : il mentionne, parmi les souhaits de sa famille à sa naissance, diverses « paroles de bon augure », « comme de ne pas pleurer, même dans les plus pressantes des nécessités naturelles, ou de ne pas accepter d'autre sein que celui de ma mère, et de la reconnaître pour celle qui m'a donné le jour », mais les « laisse au gynécée ». Ces souhaits, dont on remarquera qu'ils recoupent des thèmes présents dans l'hagiographie, correspondent à des comportements fortement valorisés, et nul doute que la légende familiale devait, dans bien des maisons, les tenir pour réalisés : Psellos les laisse donc aux femmes de sa famille, pour centrer son éloge sur ses propres souvenirs conscients[35]. Un peu plus loin dans ce même texte, Psellos évoque la manière dont sa mère l'a bercé de récits tirés de l'histoire sainte : « dès le début, comme le font les sages-femmes avec les nouveaux-nés, tu donnais une disposition régulière (*erruthmizes*, litt. tu cadençais) à toute ma faculté de perception, et faisais résonner à mes oreilles toute la parole divine, sans permettre que je sois soumis aux contes de la nourrice *(katamuthologeisthai me para tês titthês)* »[36].

Ce n'est pas la première fois que l'alimentation et l'éducation sont liées de très près dans les textes qui nous renseignent sur la petite enfance. L'idée que l'enfant est un être malléable est très présente, de la littérature médicale aux genres littéraires les plus divers, et les histoires racontées par la mère ou par la nourrice vont le marquer durablement. Même si la mention des contes effrayants dont les nourrices abreuvaient les enfants confiés à leur garde est un lieu commun, et que la méfiance des familles chrétiennes envers le contenu traditionnel de ces récits, largement issu sans doute d'un paganisme campagnard, est aussi largement un thème littéraire, il ne me semble pas qu'il faille lui dénier toute réalité, même à des époques tardives.

Nous avons vu le cas de Sainte Macrine : sa mère s'occupera, dès qu'elle sera sortie de la prime enfance, de l'instruire avec des parties appropriées de la Bible (*Sagesse de Salomon* et *Psaumes*), à la place des mythes

---

34 *Id., ibid.*, c. 12.

35 Psellos, *Eloge de sa mère*, in Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, V, Venise - Paris, 1876, 11.

36 *Id., ibid.*, 17.

classiques transmis par les poètes. Macrine agira de même avec son jeune frère ; nous sommes certes ici au-delà de l'âge qui nous occupe, mais le souci de cohérence de l'éducation prise dans son ensemble est sensible au travers de nombreux textes, et Psellos nous a montré comment une mère pouvait commencer très tôt à façonner de la sorte l'esprit de son enfant.

La *Vie de S. Théodore le conscrit*, texte hagiographique relatif à un jeune soldat chrétien martyrisé sous Maximien, nous présente un intéressant cas d'alimentation artificielle au biberon, justifiée par l'impossibilité de trouver une nourrice chrétienne[37].

En effet, Théodore est le premier enfant, né au bout d'un an de mariage, d'un couple de chrétiens ; sa mère meurt en couches, et le père, « ne trouvant pas de nourrice chrétienne », cherche un moyen de nourrir l'enfant. Il lui fera prendre une bouillie de blé et d'orge mondés, cuits convenablement dans de l'eau et mélangés à une quantité suffisante de miel ; cette mixture, conforme à ce que les textes médicaux et les autres témoignages nous disent des aliments qui, à partir de l'âge de six mois environ, sont donnés à côté, puis à la place du lait, est mise dans un récipient en verre en forme de sein, et le bébé prend volontiers cet aliment. Rien n'est présenté comme miraculeux, et la motivation qui pousse le père à courir le risque d'une alimentation artificielle me paraît plausible : il s'agit d'éviter d'exposer l'enfant à une première éducation contraire à la religion de ses parents, qui de plus est alors encore persécutée.

La suite du texte est révélatrice des enjeux ultérieurs d'un tel récit hagiographique : lorsque l'enfant, dont les dents ont poussé, se met à manger à la cuillère du pain blanc ramolli dans du liquide, une partie des manuscrits parle de vin blanc, tandis que l'autre le met au régime sans alcool, mouillant le pain avec de l'eau. On peut songer à l'influence chrétienne de certains milieux monastiques hostiles au vin, mais aussi aux variations de doctrine médicale : Galien interdisait en principe le vin, dont la qualité sanitaire était pourtant probablement souvent supérieure à celle de l'eau[38], aux enfants, mais d'autres médecins, dont Soranos et Alexandre de Tralles, admettaient un usage modéré du vin. D'autre part, le rôle du vin dans la liturgie eucharistique explique qu'il soit aussi souvent connoté favorablement dans la pensée chrétienne, qui n'est hostile qu'à l'ivresse.

Après ces textes prescriptifs ou exemplaires, il est intéressant de conclure l'examen de la question du choix entre nourrice et lait maternel par la mention de la jurisprudence : même dans un contexte médiéval et chrétien, et dans les classes aisées de la société, la recommandation de l'allaitement

---

[37] Texte de la version brève édité par A. Sigalas, Bios kai anatrophê tou hagiou Theodôrou tou Têrônos, *EEBS* 2 (1925), 220-226, cf. aussi l'étude et l'édition de H. Delehaye et P. Peeters, Vie de Théodore Tiron, dans les *Acta Sanctorum* de novembre, IV, Bruxelles, 1925, 49, avec le texte cité dans l'appendice 5, à la page 185.

[38] Notons toutefois que le vin se buvait en principe largement coupé d'eau, ce qui relativise la portée de cet argument.

maternel n'est pas absolue, comme le montre le commentaire de Théodore Balsamon (XIIe s.) à un canon de Basile le Grand. Il y est question de l'adaptation aux circonstances particulières des pénitences imposées aux coupables de meurtres involontaires. La mort de nourrissons dans les bras de leur mère (on notera qu'il n'est pas question de nourrices ici) entre dans cette catégorie, et l'on examine s'il y a eu une négligence ou autre faute, comme l'ivresse de la mère, ou si elle a succombé à la fatigue. L'accident envisagé semble être généralement l'étouffement du nourrisson tétant une mère endormie. Or Balsamon décrit en ces termes un cas :

> « Quant à moi, j'ai vu une femme riche et habituée à une vie confortable *(trupheran)* être châtiée lourdement, parce qu'elle avait nourri par elle-même, et non par des nourrices, son enfant à la mamelle *(hupomazion)*, et que, en l'allaitant, du fait de son inexpérience, de manière inattentive, elle lui fit boire, au lieu de lait, une coupe (*kondu*, mot indiquant un vase à boire et une mesure d'assez grande capacité, plus de 4 litres) mortelle »[39].

Plutôt que la qualité du lait, c'est la quantité ou la posture qui semblent être incriminées ici ; en tout état de cause, le salut de l'enfant aurait dû l'emporter, peut-être même préventivement, sur l'allaitement maternel.

Après ce texte dont l'attitude pragmatique n'est pas sans évoquer certains raisonnements de la littérature médicale, nous conclurons en rappelant brièvement le passage à l'alimentation solide, introduite sous la forme intermédiaire des bouillies, généralement dès l'âge de six mois environ et l'apparition des dents[40], puis en évoquant le sevrage. Dans un cas comme dans l'autre, on ne perçoit pas d'évolution marquée par rapport à la situation de l'Antiquité et aux recommandations de la littérature médicale de l'Antiquité tardive[41].

La période d'alimentation mixte, bouillies ou papettes et lait, était relativement étendue, mais les meilleures choses ont une fin, et il fallait bien à un moment donné sevrer les enfants, notamment au terme de l'engagement d'une nourrice ou en vue d'un nouvelle naissance.

L'âge du sevrage ne semble guère avoir changé par rapport à l'Antiquité : environ 2 ans ou un peu plus, ce qui impliquait le recours à des méthodes qui n'étaient pas toujours du goût des enfants ! Soranos préférait recommander la voie douce, en accroissant la part des nourritures nouvelles, ce qui permet aussi de tarir graduellement la production de lait de la nourrice, et il critique les autres procédés, qui visaient à dégoûter brutalement l'enfant du sein en badigeonnant celui-ci de substances amères ou malodo-

---

[39] Theod. Balsamon, *Commentaire aux canons de Basile le Grand,* canon 54, éd. Rhallis-Potlis, t. IV, 211 sq.

[40] Soranos, *op. cit.*, c.17, critique les femmes qui font commencer l'alimentation à base de céréales dès le quarantième jour, puis donne une liste d'aliments utilisables dès l'âge de six mois environ.

[41] Cf. l'ouvrage cité de V. A. Fildes, 34 sq., avec la mention des biberons utilisés pour les phases intermédiaires ou pour l'alimentation artificielle au lait, comme dans le cas de Saint Théodore le conscrit, et le tableau des pages 60 sq.

rantes ! A la faveur d'une comparaison, un texte issu d'un milieu où l'on ne s'attend guère à rencontrer l'allaitement nous confirme ce procédé : il s'agit de l'un des *apophtegmes des Pères du désert*, qui met en scène un « vieux » moine à qui un moine moins avancé demande conseil pour se débarrasser des pensées impures qui l'assaillent. L'autre lui répond en citant le procédé d'une mère qui, voulant sevrer son enfant, se frotte le sein avec une scille (sorte d'oignon sauvage très amer) dont l'amertume détournera l'enfant ; pour le moine, la scille sera la pensée de la mort et des châtiments infernaux qu'il risque[42].

L'un des miracles de Sainte Thècle pourrait enfin associer le sevrage à des pleurs et à un danger pour la vue d'un enfant, à moins que l'indication du sevrage ne soit qu'un indice approximatif de l'âge d'un bambin qui est par ailleurs en état de marcher : un enfant est amené par sa nourrice au sanctuaire de Sainte Thècle, près de Séleucie d'Isaurie, parce qu'il a un oeil blessé, à force de pleurer. Le miracle de guérison va arriver d'une manière paradoxale, pendant que l'enfant joue à poursuivre les oiseaux que les fidèles nourrissent autour du sanctuaire : une grue lui donne un coup de bec à l'œil malade, et l'incision permet à l'humeur opaque de s'écouler et à l'enfant de recouvrer la vue[43] !

Le caractère anecdotique et merveilleux de ce dernier texte est un bon rappel des précautions que l'historien doit prendre en raison de l'état fragmentaire et disparate des informations, de l'imprécision du vocabulaire employé le plus souvent et de la dispersion chronologique et géographique des sources utilisables pour la recherche sur l'alimentation des jeunes enfants dans le monde byzantin. Les facteurs de continuité semblent néanmoins l'emporter, avec des usages différenciés selon le milieu social, et une permanence de la pensée médicale de tradition scientifique dans les milieux les plus aisés ; la tendance des moralistes païens puis chrétiens à encourager l'allaitement maternel a pu être renforcée, à l'époque où le christianisme s'est imposé comme religion de l'Empire, par les réticences à employer des nourrices trop peu instruites de la nouvelle religion, et l'idéologie de cette période est restée présente dans la société byzantine, dans ce domaine comme dans bien d'autres.

---

42 *Les apophtegmes des Pères, collection systématique, chapitres I-IX*, éd. J.-Cl. Guy, Paris, 1993 (Sources Chrétiennes, 387), V, 35. Le milieu monastique décrit est celui des premières générations d'ermites d'Egypte, dans la région de Scété.

43 La collection des miracles, éditée par G. Dagron, *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruxelles 1978, est l'œuvre d'un auteur anonyme du Ve siècle ; le texte discuté ici est le miracle 24, 350 sq.

La naissance et la petite enfance dans l'Antiquité

Bibliographie sélective
(à partir de 1990, à l'exception des ouvrages et articles de référence)

VERONIQUE DASEN
SANDRINE DUCATE-PAARMANN

Les périodiques sont abrégés selon les conventions de *L'Année Philologique*, le *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1975-1992, le *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Berlin - Leipzig, 1932 –, et *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania*, Philadelphia, 1984 –.

OUVRAGES ET ARTICLES TRANSPERIODES

AIJMER, G. (éd.), *Coming into Existence. Birth and Metaphors of Birth*, Göteborg, 1992.

BAGGIERI, G. (éd.), *Mater, incanto e disincanto d'amore*, Roma, 2000.

BARTOLI, L., *Venir au monde : les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Paris, 1998.

BECCHI, E., JULIA, D. (éds), *Histoire de l'enfance en Occident*, I, *De l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, 1998 (*Storia dell'infanzia*, I, *Dall'antichità al Seicento*, Roma - Bari, 1996).

BETTINI, M., *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino, 1998.

BOSWELL, J., *Au bon coeur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 1993 (*Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, London, 1989).

BRUIT ZAIDMAN, L., *et al.*, *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2001.

BUCHET, L. (éd.), *L'enfant, son corps et son histoire. Actes des 7èmes Journées anthropologiques de Valbonne1994*, Sophia Antipolis, 1997.

DASEN, V. (éd.), *Regards croisés sur la naissance et la petite enfance. Actes du cycle de conférences Naître en 2001 (Université de Fribourg, 15 janvier - 1er décembre 2001)*, Fribourg, 2002.

FILDES, V. A., *Breasts, Bottles and Babies. A History of Infant Feeding*, Edinburgh, 1986.

- , *Wet Nursing. A History from Antiquity to the Present*, Oxford, 1988.

GELIS, J., *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVIe - XIXe siècle*, Paris, 1984.

GOLDEN, M., The use of cross-cultural comparison in ancient social history, *Classical Views/Echos du Monde Classique* 36 (1992), 309-331.

HAWES, J. M. HINER, N. R. (éds), *Children in Historical and Comparative Perspective: An International Handbook and Research Guide*, New York, 1991.

KERTZER, D. I, SALLER, R. P. (éds), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven - London, 1991.

KNIBIEHLER, Y., *Histoire des mères et de la maternité en Occident*, Paris, 2000.

LAURENT, S., *Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance : la grossesse et l'accouchement (XIIe - XVe siècle)*, Paris, 1984.

LEROY, F., *Histoire de naître. De l'enfantement primitif à l'accouchement médicalisé*, Bruxelles, 2002.

L'heureux événement : une histoire de l'accouchement. Catalogue de l'exposition tenue au musée de l'Assistance publique - Hôpitaux de Paris, Paris, 1995.

Si papa et maman m'étaient contés. Catalogue de l'exposition d'Ath, 12 avril - 5 mai 2002, Ath, 2002.

BIBLIOGRAPHIES

CORVISIER, J.-N., SUDER, W. *Polyanthropia-Oliganthropia. Bibliographie de la démographie du monde grec*, Wroclaw, 1996.

DASEN, V., LETT, D., MOREL, M.-F., ROLLET, C., Dix ans de travaux sur l'enfance, in *Enfances. Bilan d'une décennie de recherche, Annales de démographie historique*, 2, 2001, 5-100.

KARRAS, M., WIESEHÖFER, J., *Kindheit und Jugend in der Antike. Eine Bibliographie*, Bonn, 1981.

KRAUSE, J.-U. *et al.*, *Bibliographie zur römischen Sozialgeschichte*, I, *Die Familie und weitere anthropologische Grundlagen*, Stuttgart, 1992.

DÉMOGRAPHIE ANTIQUE

BAGNALL, R. S., FRIER, B. W., *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge, 1994.

BRULE, P., Enquête démographique sur la famille grecque antique. Etude de listes de politographie d'Asie mineure d'époque hellénistique (Milet et Ilion), *REA* 92 (1990), 233-258.

CORVISIER, J.-N., *Santé et société en Grèce ancienne*, Paris, 1985.

-, L'état présent de la démographie historique antique : tentative de bilan, in *Enfances. Bilan d'une décennie de recherche, Annales de démographie historique*, 2001, 2, 101-140.

CORVISIER, J.-N., SUDER, W., *La population de l'Antiquité classique*, Paris, 2000 (Que sais-je ?).

FRIER, B. W., Natural fertility and family limitations in Roman marriage, *CPh* 89 (1994), 318-33.

-, Roman demography, in D. S. Potter, D. J. Mattingly (éds), *Death and Entertainment in the Roman Empire*, Ann Arbor, 1999, 85-109.

GOLDEN, M., A decade of demography. Recent trends in the study of Greek and Roman populations, in P. Flensted-Jensens, Th. H. Nielsen, L. Rubinstein (éds), *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on his 60th Birthday*, Copenhagen, 2000, 23-40.

SALLARES, R., *The Ecology of the Ancient Greek World*, London, 1991.

SCHEIDEL, W., *Measuring Sex, Age and Death in the Roman Empire. Explorations in Ancient Demography*, Ann Arbor, 1996.

-, Progress and problems in Roman demography, in W. Scheidel (éd.), *Debating Roman Demography*, Leiden, 2001, 1-82.

EGYPTE ET PROCHE-ORIENT ANCIENS

ALTENMÜLLER, H., Geburtschrein und Geburtshaus, in P. der Manuelian (éd.), *Studies in Honor of W. K. Simpson*, Boston, 1996, 27-37.

ARNAUD, D., Le fœtus et les dieux au Proche-Orient sémitique ancien. Naissance de la théorie épigénétique, *RHR* 213, 2 (1996), 123-142.

BAINES, J., *Fecundity Figures. Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*, Oxford, 1985.

BARDINET, Th., *Les papyrus médicaux de l'Egypte pharaonique*, Paris, 1995.

BRASHEAR W. M., *Wednesday's child is full of woe or: the seven deadly sins and some more too!* Wien, 1998.

BRUNNER, H., *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden, 1986.

CADELLI, D., Lorsque l'enfant paraît...malade, *Ktema* 22 (1997), 11-33.

CAUVILLE, S., *Le temple de Dendera. Guide archéologique*, Le Caire, 1995.

- *et al.*, Le temple d'Isis à Dendera, *BSFE* 123 (1992), 31-48.

COLE, D., Obstretrics for the women of Ancient Egypt, *DE* 5 (1986), 27-33.

-, The role of women in the medical practice of Ancient Egypt, *DE* 9 (1987), 25-29.

DASEN, V., *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993.

-, Puériculture à travers les âges : l'accueil des nouveaux-nés malformés dans l'Antiquité 1. L'Egypte ancienne, *Revue Internationale de Pédiatrie*, 292, 30 (1999), 37-40.

-, Der Gott Bes und die Zwergin. Eine Figur zum Schutz der Mutterschaft, in S. Bickel (éd.), *In ägyptischer Gesellschaft. Aegyptiaca der Sammlung « Bibel+Orient » an der Universität Freiburg Schweiz*, Fribourg - Göttingen, 2004, 64-69.

DUCATE-PAARMANN, S., Die Doppelflöten-Spielerin. Ein Talisman, in S. Bickel (éd.), *In ägyptischer Gesellschaft. Aegyptiaca der Sammlung « Bibel+Orient » an der Universität Freiburg Schweiz*, Fribourg - Göttingen, 2004, 70-72.

DUNAND, F., *Isis, mère des Dieux*, Paris, 2000.

DUNAND, F., ZIVIE, Chr., *Dieux et hommes en Egypte*, Paris, 1991.

DUNHAM, S., Beads for babies, *ZA* 83 (1993), 237-257.

FARBER, W., *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, Winona Lake, Indiana, 1989 (Mesopotamian Civilisations 2).

FEUCHT, E., Gattenwahl, Ehe und Nachkommenschaft im Alten Ägypten, in W. Müller (éd.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, München, 1985.

-, Geburt, Kindheit, Jugend und Ausbildung im Alten Ägypten, in J. Martin, A. Nitschke (éds), *Sozialgeschichte der Kindheit*, Freiburg - München, 1986, 225 sq.

-, *Das Kind im alten Ägypten*, Frankfurt - New York, 1995.

-, s.v. Birth, Childhood, in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001.

GEORGE, A. R., FINKEL, I. L. (éds), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*. Winona Lake, Indiana, 2000.

GRAEFE, E., Phallus und Ei : Ptah als Urgott. Das Fragment einer magischen Stele der Bibliothèque humaniste et municipale de Sélestat, in *The Egyptian Religion. The Last Thousand Years*, Leuven, 1998 (OLA 84), 118 sq.

GRAINDORGE, C., La naissance divine d'Hatchepsout, *Les Dossiers de l'Archéologie* 187 (1993), 26-33.

JANSSEN, R. et J., *Growing Up in Ancient Egypt*, London, 1990.

KÖCKERT, M. et H., Ungeborenes Leben in Exodus 21, 22-25. Wandlungen im Verständnis eines Rechtssatzes, in I. Hübner, K. Laudie, J. Zachhuber (éds), *Lebenstechnologie und Selbstverständnis. hintergrund einer aktuellen Debatte*, Münster, 2004, 43-73.

KOENIG, Y., *Magie et magiciens dans l'Egypte ancienne*, Paris, 1994.

LECA, A.-P., *La médecine égyptienne au temps des Pharaons*, Paris, 1988.

LEITZ, Ch., Die Nacht des Kindes in seinem Nest in Dendera, *ZÄS* 120 (1993), 136-165.

-, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, London, 1999.

-, Zwischen Zauber und Vernunft : der Beginn des Lebens im Alten Ägypten, in A. Karenberg, Ch. Leitz (éds), *Heilkunde und Hochkultur*, I, *Geburt, Seuche und*

Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraums, Münster, 2000, 133-150.

LESKO, B. (éd.), *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta, 1989.

Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden, 1975-1992, s.v. Geburt, Kind, Namengebung, Zwilling.

LIPINSKI, E., Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental, in E. Lipinski (éd.), *Studia Phoenicia*, VI, *Carthago, Acta Colloquii Bruxellensis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii anni 1986*, Leuven, 1988, 151-185.

MARUEJOL, F., La nourrice : un thème iconographique, *ASAE* 69 (1983), 311-319.

MEULENAERE, H. De, Hymne à Taouret sur une stèle de Deir el-Médineh, in *Sundries in Honour of T. Säve-Söderbergh*, Uppsala, 1984 (*Boreas* 13), 23-32.

NUNN, J. F., *Ancient Egyptian Medicine*, London, 1996.

PINCH, G., Childbirth and female figurines at Deir el-Medina and el-Amarna, *Orientalia* 52, 1983, 405-414.

- , *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, 1993.

ROBINS, G., *Women in Ancien Egypt*, London, 1993.

- , *Reflections of Woman in the New Kingdom*, San Antonio, 1995.

ROTH, M.T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Georgia, 1997.

SPIESER, C., Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître, *RdE* 52 (2001), 249-262.

-, Les dieux et la naissance dans l'Egypte ancienne, in V. Dasen (éd.), *Regards croisés sur la naissance et la petite enfance. Actes du cycle de conférences « Naître en 2001 » (Université de Fribourg 15 janvier-1er décembre 2001)*, Fribourg, 2002, 285-296.

STOL, M., *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting. With a Chapter by F.A.M. Wiggermann*, Groningen, 2000 (Cuneiform Monographs 14).

- , Schwangerschaft und Geburt bei den Babyloniern und in der Bibel, in Chr. Leitz (éd.), *Heilkunde und Hochkultur*, I, *Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraums*, Münster, 2000, 97-115.

STROUHAL, E., *Life in Ancient Egypt*, Cambridge, 1992.

VOLK, K., Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte, *OrNS* 68 (1999), 1-30.

WATERSON, B., *Women in Ancient Egypt*, New York, 1991.

WEIHER, E. von, Schwangerschaft und Geburt im Alten Orient, in A. Karenberg, Chr. Leitz (éds.), *Heilkunde und Hochkultur*, I, *Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraums*, Münster, 2000, 117-132.

- , Medizin im Alten Orient, in A. Karenberg, Chr. Leitz (éds.), *Heilkunde und Hochkultur*, I, *Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraums*, Münster, 2000, 3-16.

WILDUNG, D., SCHOSKE, S., *Nofret, die Schöne*, Berlin, 1985.

- , Meskhenet à Abydos, in U. Verhoeven, E. Graefe (éds), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten*, Leuven, 1991, 246-248.

MONDE GREC ET ROMAIN

Embryologie, gynécologie

ANDO, V., Terapie ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere, in I. Garofalo *et al.*, *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum. Atti del IXe Colloque international hippocratique Pisa 25 - 29 settembre 1996*, Firenze, 1999, 255-270.

AUBERT, J.-J., Threatened wombs : aspects of ancient uterine magic, *GRBS* 30 (1989), 421-449.

BAADER, G., Der Hebammekatechismus des Muscio, ein Zeugnis frühmittelalterlicher Geburtshilfe, in W. Affeldt (éd.), *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen. Lebensnormen. Lebensformen*, Sigmaringen, 1990, 115-125.

BALME, D. M., Human is generated by human, in G. R. Dunstan (éd.), *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter Devon, 1990, 20-31.

BIEN, Chr. G., *Erklärungen zur Entstehung von Missbildungen im physiologischen und medizinischen Schrifttum der Antike*, Stuttgart, 1997.

BLIQUEZ, L. J. Gynecology in Pompeii, in Ph. J. Van der Eijk, H. F. Horstmanshoff, P. H. Schrijvers (éds), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13-15 April 1992*, Amsterdam, 1995, 209-224 (Clio Medica 27, Wellcome Institute series in the History of Medicine).

BLOMME, S., Lutter contre la stérilité féminine : quelques remarques de médecins grecs et romains, in J. N. Corvisier, Chr. Didier, M. Valdher (éds), *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras, 2001, 207-223.

BONNET-CADILHAC, Chr., Présentations fœtales d'après le manuscrit de Moschion, *Dossiers histoire et archéologie. La médecine dans l'Antiquité* 123 (1988), 49-51.

- , Les représentations du fœtus in utero, *Medicina nei Secoli* 7 (1995), 339-350.

BOYLSTON, A., WIGGINS, R., FOREMAN, M., ROBERTS, Ch., Difficult births and brief lives at Castledyke, Barton-upon-Umber, *Papers on paleopathology presented at the 23rd annual meeting, 9-10 April 1996, Durham, North Carolina, Report*, 16.

BRUNO, M., L'accouchement dans la Grèce antique. Eileithyia. Une nouvelle lecture iconographique de la naissance d'Athéna, *Connaissance Hellénique* 41 (1989), 36-47 ; *ibid.* 42 (1990), 11-20.

BURGUIERE, P., Sur quelques difficultés dans l'établissement du texte des livres III et IV de Soranos d'Éphèse, in A. Garzya (éd.), *Storia e ecdotica dei testi medici greci, Atti del II Convegno internazionale, Parigi 24-26 maggio 1994*, Napoli, 1996, 57-65.

BURGUIERE, P., GOUREVITCH, D., MALINAS, Y., *Soranos d'Ephèse, Traité des maladies des femmes de Soranos d'Éphèse,* Texte établi, traduit et commenté, Paris, Les Belles Lettres (CUF), Livre I, 1988, Livre II, 1990, Livre III, 1994, Livre IV, 2000.

CASPAR, Ph., *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours*, Paris, 1991.

CHABERLAIN A., TRIANTAPHYLLOU, S., An obstetric fatality from Northern Greece, in *Papers on Paleopathology presented at the 23rd Annual Meeting, 9-10 April 1996, Durham, North Carolina, Report*, 17.

CHARLIER, Ph., Nouvelles hypothèses concernant la représentation des utérus dans les ex-voto étrusco-romains. Anatomie et histoire, *Ocnus* 8 (2000), 33-46.

CONGOURDEAU, M.-H., Garçon ou fille, *Ethique. La vie en question* 5 (1992), 15-24.

- , Regards sur l'enfant nouveau-né à Byzance, *REByz* 51 (1993), 161-176.

- , Ni lui ni ses parents, *Ethique. La vie en question,* 16 (1995), 55-78.

- , A propos d'un chapitre des *Ephodia*: l'avortement chez les médecins grecs, *REByz* 55 (1997), 261-277.

- , Sang féminin et génération chez les auteurs byzantins, in *Le sang au Moyen Age. Actes du 4e colloque international de Montpellier, Université Paul-Valéry (27-29 novembre 1997), Les Cahiers du CRISIMA* 4 (1999), 19-23.

- , L'embryon dans les premiers siècles chrétiens, in J. Martin, J.-Y. Guillaumin, J.-E. Bernard, M.-H. Congourdeau, Ph. Caspar, *L'enfant à naître. Tertullien, Grégoire, Augustin, Maxime, Cassiodore, Pseudo-Augustin*, Paris, 2000, 11-35.

CORVISIER, J.-Nicolas, Stérilités, impuissances et maladies sexuelles masculines dans le monde antique, in J. N. Corvisier, Chr. Didier, M. Valdher (éds), *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras, 2001, 237-256.

CAMPRESE, S., MANULI, P., SISSA, G., *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, 1983.

DASEN, V., Naître à l'époque romaine, *Aventicum. Nouvelles et informations de l'Association Pro Aventico*, 2 (2000), 1-28.

-, Malformazioni neonatali nell'antichità, in G. Baggieri, (éd.), *Mater, incanto e disincanto d'amore*, Roma, 2000, 55-59.

-, Métamorphoses de l'utérus, d'Hippocrate à Ambroise Paré, *Gesnerus* 59 (2002), 167-186.

DEAN-JONES, L., *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford, 1994.

-, Medicine: the 'proof' of anatomy, in E. Fantham *et al.*, *Women in the Greek World. Image and text*, New York - Oxford, 1994, 183-205.

-, Autopsia, historia and what women know : the authority of women in Hippocratic gynaecology, in D. Bates (éd.), *Knowledge and the scholarly medical traditions*, Cambridge, 1995, 41-59.

DEMAND, N., *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore - London, 1994.

-, Monuments, midwives and gynecology, in Ph. J. Van der Eijk, H. F. Horstmanshoff, P. H. Schrijvers (éds), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13-15 April 1992*, Amsterdam, 1995, 275-290 (Clio Medica 27, Wellcome Institute series in the History of Medicine).

DIERICHS, A., *Von der Götter Geburt und der Frauen Niederkunft*, Mainz am Rhein, 2002.

DUNSTAN, G. R., *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter Devon, 1990.

ENGELER-OHNEMUS, V., Frauenheilkunde in der Antike, in M. T. Jenny, B. Schaffner (éds), *Frauen in Augusta Raurica. Dem römischen Alltag auf der Spur*, Augst, 2001 (Augster Museumshefte 28), 135-144.

FARAONE, C. A., New light on ancient Greek exorcisms of the wandering womb, *ZPE* 144 (2003), 189-197.

FLEMMING, R., *Medicine and the Making of Roman Women. Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen*, Oxford, 2000.

-, The pathology of pregnancy in Galen's Commentaries on the Epidemics, in V. Nutton (éd.), *The Unknown Galen*, London, 2002, 101-112 (*BICS* Suppl. 77).

FRENCH, V., Midwives and maternity care in the Roman world, in M. Skinner (éd.), *Rescuing Creusa : New Methodological Approaches to Women in Antiquity*, 1987 (*Helios* 13), 69-84.

GAILLARD-SEUX, P., Les amulettes gynécologiques dans les textes latins médicaux de l'Antiquité, in C. Deroux (éd.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux. Actes du Ve colloque international « Textes médicaux latins » Bruxelles, 4-6 septembre 1995*, Bruxelles, 1998, 70-84 (Latomus 242).

GALLO, L., Un problema di demografia greca : le donne tra la nascita e la morte, *Opus* 3, 1 (1984), 37-55.

GEMELLI-MARCIANO, M. L., Hippokratische Therapien bei Frauenkrankheiten. Populäre Medizin oder Wissenschaft? *Gesnerus* 56 (1999) 5-28 .

GOUREVITCH, D., *Le mal d'être femme*, *Paris*, 1984.

-, Se mettre à trois pour faire un bel enfant, ou l'imprégnation par le regard, *L'Évolution psychiatrique* 52 (1987), 559-563.

-, Se marier pour avoir des enfants : le point de vue du médecin, in J. Andreau, H. Bruhns, *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986, Paris, Maison des Sciences de l'Homme,* Rome, 1990, 139-15 (EFR 129).

-, Moi, Vipsania, j'attends un enfant, *Acta Belgica historiae medicinae* 7 (1994), 200-206.

-, La gynécologie et l'obstétrique à l'époque impériale, *ANRW* 37, 3 (1996), 2083-2186.

- , La lune et les règles des femmes, in B. Backhouche, A. Moreau, J.-Cl. Turpin (éds), *Les astres. Actes du colloque international de Montpellier, 23-25 mars 1995*, II, Montpellier, 1996, 85-99.

-, Grossesse et accouchement dans l'iconographie antique, *Dossiers histoire et archéologie. La médecine dans l'Antiquité* 123 (1988), 42-48.

- , Cherchez la femme, in Ph. Mudry (éd.), *Le traité des Maladies aiguës et des maladies chroniques de Caelius Aurelianus. Nouvelles approches. Actes du colloque de Lausanne 1996*, Nantes, 1999, 177-211.

- , Fumigation et fomentation gynécologiques, in I. Garofalo *et al.*, *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum, Atti del IX[e] Colloque international hippocratique Pisa 25 - 29 settembre 1996*, Firenze, 1999, 203-217.

- , Le médecin, l'hymen et l'utérus, *L'Histoire* 245 (2000), numéro spécial *Les femmes. 5000 ans pour l'égalité*, 18-21.

- , La maternità in età romana, in G. Baggieri (éd.), *Mater, incanto e disincanto d'amore*, Roma, 2000, 43-47.

- , Préparation intellectuelle et déontologie de la sage-femme: du *traité Des maladies des femmes de Soranos d'Ephèse aux Infortunes de Dinah*, in S. Kottek, M. Horstmanshoff, G. Baader, G. Fergren, *From Athens to Jerusalem. Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian literature (Papers of the Symposium in Jerusalem, 9-11 September 1996)*, Rotterdam, 2000, 69-81.

- , Problèmes d'obstétrique à Rome : césarienne, version, embryotomie et drogue de la dernière chance, in J. N. Corvisier, Chr. Didier, M. Valdher (éds), *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras, 2001, 277-292.

GOUREVITCH, D., GRMEK, M, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, 1998.

GREEN, M. H., *The Transmission of Ancient Theories of Female Physiology and Disease Through the Early Middle Ages*, Diss. Princeton Univ., 1985.

- , Gynäkologische und geburtshilfliche Illustrationen in mittelalterlichen Manuskripten: Sprechende Bilder halfen den Frauen, *Die Waage* 30, 4 (1991), 161-67.

- , *Women's Healthcare and the Medieval West: Texts and Contexts*, Ashgate, 2000.

- , (ed. and transl.), *The 'Trotula': A Medieval Compendium of Women's Medicine*, Philadelphia, 2001.

GRUSON, S., Comment lutter contre la stérilité féminine : le point de vue de Pline l'Ancien, in J. N. Corvisier, Chr. Didier, M. Valdher (éds), *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras, 2001, 267-276.

HALPERIN, D. M., WINKLER, J. J., ZEITLIN, Fr. I. (éds), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, 1990.

HANSON, A. E., The eight months' child and the etiquette of birth: obsit omen! *BHM* 61 (1987), 589-602.

- , The restructuring of female physiology at Rome, in Ph. Mudry, J. Pigeaud (éds), *Les écoles médicales à Rome*, Genève - Nantes, 1991, 255-268.

- , Continuity and change: Three case studies in Hippocratic gynecological therapy and theory, in S. Pomeroy (éd.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill - London, 1991, 73-110.

- , Conception, gestation and the origin of female nature in the Corpus Hippocraticum, *Helios* 19 (1992), 31-71.

- , A division of labour. Roles for men in Greek and Roman births, *Thamyris* 1 (1994), 157-202.

- , Paidopoïia: Metaphors for conception, abortion, and gestation in the Hippocratic Corpus, in , Ph. J. Van der Eijk., H. F. Horstmanshoff, P. H. Schrijvers (éds), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13 - 15 April 1992*, Amsterdam, 1995, 291-307 (Clio Medica 27, Wellcome Institute series in the History of Medicine).

-, Uterine amulets and Greek uterine medicine, *Medicina nei Secoli* 7 (1995), 281-299.

-, Talking recipes in the gynaecological texs of the Hippocratic Corpus in M. Wyke (éd.), *Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity*, Oxford, 1998, 71-94.

HANSON, A. E., FLEMMING, R., Hippocrates' Peri Parthenion (« Diseases of Young Girls »): Text and Translation, *Early Science and Medicine* 3 (1998), 241-25.

HANSON, A. E., GREEN, M. H., Soranus of Ephesus: *Methodicorum princeps, ANRW* II, 37, 2, 1994, 968-1075.

HESS, H. H. (éd.), *Gynaecia Mustionis*, I, *Der Hebammenkatechismus des Mustio (deutsch und lateinisch) & Eucharius Rösslin's « Rosengarten »*, II, *The Midwives' cathechism of Mustio (englisch und lateinisch) & Eucharius Rösslin's «Rosegarden«*, Frankfurt am Main, 1997-1998.

KAPPARIS, K., *Abortion in the Ancient World*, London, 2002.

KING, H., Making a man. Becoming human in early Greek medicine, in G. R. Dunstan, *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter Devon, 1990, 10-19.

-, Producing women : Hippocratic gynaecology, in L. J. Archer, S. Fischler, M. Wyke (éds), *Women in Ancient Societies. An Illusion of the Night*, London, 1994, 102-114.

-, *Hippocrates' Woman : Reading the Female Body in Ancient Greece*, London - New York, 1998.

-, Hippocratic gynaecological therapy in the sixteenth and seventeenth centuries, in I. Garofalo *et al.* (éds), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum, Atti del IX*[e] *Colloque international hippocratique Pisa 25 - 29 settembre 1996*, Firenze, 1999, 499-515.

-, Bound to bleed: Artemis and Greek women, in L. K. McClure (éd.), *Sexuality and Gender in the Classical World. Readings and Sources*, Oxford, 2002, 77-97.

KÜNZL, E., Vulva: zu einem gallorömischen Frauenbild, in *Des Maastrichter Akten 1997, Stichting Willem Goossens*, Maastricht, 2001, 257-272.

LONGO, O., L'embrione è un essere vivente ? *Quaderni di storia* 56 (2002), 119-129.

MARGANNE, M.-H., La gynécologie dans les papyrus grecs de médecine, *Acta Belgica Historiae Medicinae* 7 (1994), 207-217.

MAZZINI, I., Il linguaggio della ginecologia latina antica : lessico e fraseologia, in S. Boscherini (éd.), *Studi di lessicologia medica antica*, Bologna, 1993, 46-91.

-, Embriulcia ed embriotomia : evoluzione e diffusione di due interventi ginecologici atroci nel mondo antico, in M. Vegetti, S. Gastaldi (éds), *Studi di storia della medicina antica e medievale in memoria di Paola Manuli*, Firenze, 1996, 21-33.

MURRAY, J. S., The alleged prohibition of abortion in the hippocratic oath, *Classical Views/Echos du Monde Classique* 35 (1991), 293-311.

PARKER, H. N., Greek embryological calendars and a fragment from the lost work of Damastes «On the Care of Pregnant Women and of Infants«, *CQ* 49 (1999), 515-534.

PERRIN, M., Tertullien et l'embryologie, in P. Demont (éd.), *Médecine antique*, Amiens, 1991, 91-110.

PETER, O. M., Il parto cesareo nelle fonti letterarie e giuridiche in Roma antica, in D. Tramontano, G. Villone (éds), *Alla ricerca di un futuro possibile*, *Andromeda* 2 (1997), 58-82.

RADICCHI, R., *La « Gynaecia » di Muscione : manuale per le ostetriche e le mamme del VI sec. d. C.*, Pisa, 1970.

REUS, W., Das Bild des Uterus in der griechisch-römischen Antike und ihrer Überlieferung, *Gynäkologisch-geburtshilfliche Rundschau* 32 (1992), 165-168.

-, Irrige Annahmen im archäologischen Befund antiker Gynäkologie, *Gynäkologisch-geburtshilfliche Rundschau* 33 (1993), 34-38.

RIDDLE, J. M., *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge (Mass.), 1992.

- , *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge (Mass.), 1997.

RITNER, R. K., A uterine amulet in the Oriental Institute collection, *JNES* 43 (1984), 209-21.

SCHÄFER, D., Embryulkie zwischen Mythos, Recht und Medizin, *Medizin-historisches Journal* 31, 2 (1996), 275-297.

-, *Geburt aus dem Tod. Der Kaiserschnitt an Verstorbenen in der abendländischen Kultur*, Hürtgenwald, 1999.

SCHUBERT, Ch, (éd.), *Frauenmedizin in der Antike (Griechisch - lateinisch - deutsch)*, Darmstadt, 1999 (Sammlung Tusculum).

SEGOLINI, M. P., La dedica della traduzione latina dei *Gynaecia* di Sorano, in C. Santini, N. Scivoletto (éds), *Prefazioni, prologhi, poemi*, II, Roma, 1992, 617-626.

SISSA, G., *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987.

SKODA, F., *Médecine ancienne et métaphore : le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*, Paris, 1988 (Ethnosciences 4).

STALBERG, A.-M., *Histoire de la contraception et de l'avortement dans l'Antiquité gréco-romaine*, thèse de médecine (n° 9671), Genève, 1995.

SUDER, W., Allaitement et contraception dans les textes médicaux antiques latins et grecs, in G. Sabbah (éd.), *Le latin médical. La constitution d'un langage scientifique, réalités et langage de la médecine dans le monde romain, IIIe colloque international Textes médicaux latins antiques, St-Etienne, 11-13 sept. 1989*, Saint Etienne, 1991, 135-141.

TEMKIN, O. (transl. with an introd.), *Soranus Ephesius, Soranus' Gynecology*, Baltimore, 1991.

TOMLIN, R. S. O., A fourth-century uterine phylactery in Latin from Roman Britain, *ZPE* 115 (1997), 291-94.

URSO, A. M., Procedimenti di rescrittura nei *Gynaecia* di Muscione, in A. et J. Pigeaud (éds), *Les textes médicaux latins comme littérature. Actes du VIe Colloque international sur les textes latins médicaux de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge, Université de Nantes, 1er-3 septembre 1998*, Nantes, 2000, 297-315.

VON STADEN, H., *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, 1989.

VONS, J., *L'image de la femme dans l'œuvre de Pline l'Ancien*, Bruxelles, 2000 (Latomus 256).

WACKE, A., Schwangerschaft und Geburt nach Römischem Recht, in A. Karenberg, Chr. Leitz (éds), *Heilkunde und Hochkultur*, I, *Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraums*, Münster, 2000, 161-172.

Petite enfance, ouvrages généraux

COULON, G., *L'enfant en Gaule romaine*, Paris, 1994.

- , L'enfance en Gaule romaine, *Les Dossiers de l'Archéologue* 12 (1995), 19-34.

- , *La vie des enfants en Gaule romaine*, Paris, 1998 (livre pour enfants).

- , *La vie des enfants au temps des Gallo-Romains*, Paris, 2001 (livre pour enfants).

CRAWFORD, S., *Childhood in Anglo-Saxon England*, Sutton, 1999.

DEREVENSKI SOFAER, J. (éd.), *Children and Material Culture*, London, 2000.

DIXON, S. (éd.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, London - New York, 2001.

EYBEN, E., LAES, CHR., VAN HOUDT, T., *AMOR-ROMA. Liefde en erotiek in Rome*, Leuven, 2003.

FRENCH, V., Children in antiquity, in J. M. Hawes, N. R. Hiner (éds), *Children in Historical and Comparative Perspective: An International Handbook and Research Guide*, New York, 1991, 13-29.

GOLDEN, M., *Children and Childhood in Classical Athens,* Baltimore - London, 1990.

-, Change or continuity? Children and childhood in Hellenistic historiography, in M. Golden, P. Toohey (éds), *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World,* London - New York, 1997, 176-191.

- , Continuity, change and the study of ancient childhood, *Classical Views/Echos du Monde Classique* 11, 1 (1992), 7-18.

HARLOW, M., LAURENCE, R., *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome. A Life Course of Approach,* London - New York, 2002.

GOUREVITCH, D., MOIRIN, A. ROUQUET N. (éds), *Maternité et petite enfance dans l'antiquité romaine, Catalogue de l'exposition, Bourges 6 novembre 2003 - 28 mars 2004,* Bourges, 2003. Articles de :

BAILLS, N., Le statut de l'enfant dans l'Antiquité, 80-87; Les stèles épigraphiques dédiées aux enfants en bas-âge, 122-128.

BONNET-CADILHAC, Chr., Les accouchements difficiles, 70-74.

CHARLIER, Ph., La mortalité infantile : données paléopathologiques, 98-101 ; Les maladies infantiles : cas paléopathologiques en Gaule romaine, 184-189 ; avec POUPON, J., Etude toxicologique du contenu du vase *Malluro,* 190-193.

COULON, G., Réussir un bon accouchement, 62-63 ; L'emmaillotage, 152-155 ; Les nourrices, 160-163 ; Jeux et jouets, 194-197 ; Les premiers pas, 200-201.

DASEN, V., L'accueil du nouveau-né, 149-151 ; L'allaitement maternel, 156-159 ; Protéger l'enfant : amulettes et *crepundia,* 172-177 ; L'enfant malade 178-182 ; Les poupées, 198-199.

DONDIN-PAYRE, M., Le choix du nom et la filiation, 88-93.

DUCATE-PAARMANN, S., Rites de fécondité : le recours au divin, 46-47; Les courotrophes, 48-51.

DURAND, R., L'archéologie funéraire, 28-29 ; Les apports de l'archéo-anthropologie, 30-31 ; La mortalité infantile en Gaule romaine : données paléodémographiques, 94-97 ; Les sépultures d'enfants, 112-115.

GAIDE, F., Quelques « plantes de femmes » dans les textes médicaux latins, 52-57.

GOUREVITCH, D., Maternité et petite enfance dans la littérature médicale, 24-27 ; La conception, 44-45 ; La grossesse, 58-59 ; L'accouchement, 60-61 ; La chirurgie obstétricale à l'époque romaine, 64-67 ; La sage-femme, 68-69.

MOIRIN, A., La femme romaine : subordonnée mais non exclue, 38-43.

MOLINER, M., La démographie de la nécropole antique de Sainte-Barbe à Marseille : un cas de normalité ? 116-119.

ROUQUET, N., Les dépôts funéraires des tombes d'enfants, 120-121 ; Les biberons, les tire-laits ou les tribulations d'une tubulure, 164-171.

THILLAUD, P., La paléopathologie humaine, 32-33 ; avec GLON, Y., CHARLIER, Ph. et VIGNAL, J.-N., La momie du Fin-Renard (Bourges), 102-111.

Jong in de Oudheid (Young in Antiquity), Mededelingenblad van de Vereniging van Vrienden van het Allard Pierson Museum (*Catalogue de l'exposition tenue à Tongres, Musée gallo-romain, 4 mai-15 septembre 2002*), no. 81-82, 2001. Contributions (avec résumés en anglais) : H. van Dolen : Excited Athenian youth; J. Hemelrijk : Toys, games and sport; H. Houtzager : Ancient Medicine; Feeding bottles and wet nurses; G. Jurriaans-Helle : Catalogue ; From baby to bride and groom; M. Kleijwegt : Socialization, upbringing and education ; J. Strubbe, Premature death ; A. Willemsen :Children's toys as farewell gifts.

MUELLER, Cl., *Kindheit und Jugend in der griechischen Frühzeit. Eine Studie zur pädagogischen Bedeutung von Riten und Kulten*, Giessen, 1990.

NEILS, J., OAKLEY, J. H. (éds), *Coming of Age in Ancient Greece, Images of Childhood from the Classical Past*, New Haven - London, 2003. Articles de :

BEAUMONT, L. A., The changing face of childhood, 59-83.

FOLEY H., Mothers and daughters, 113-137.

GOLDEN, M., Childhood in ancient Greece, 13-29.

KORBIN, J. Prologue. A perspective from contemporary childhood studies, 7-11.

NEILS, J., OAKLEY, J. H., Introduction, 1-5.

RUTTER, J., Children in Aegean prehistory, 31-57.

SHAPIRO, A. H., Fathers and sons, men and boys, 85-111.

NEILS, J., Children and Greek religion, 139-161.

OAKLEY, J. H., Death and the child, 163-194.

NEILS, J., OAKLEY, J. H. (éds), *Children in Ancient Greece, Colloquium at The XVIth International Congress of Classical Archaeology*, Boston, Massachusetts, August 23-26, 2003 (sous presse). Communications de :

AJOOTIAN, A., Male kourotrophoi

CASTOR, A. Q., Babies'baubles : children and jewellery in the Greek world

COLLINGRIDGE, K., Figurines as an indicator of gender in child graves

DASEN, V., Twins

DICKMANN, J. A., Adult's children or childhood gendered twice

DUCATE-PAARMANN, Mother and child in the cult of Demeter Thesmophoros (Sicily and Magna Graecia)

GOETTE, H. R., Further thoughts on the Athenian girls at Brauron

HAENTJENS, M. E., Mors Immatura in Iron Age Attica

HAM, G., Representations of child development in ancient Athens

HEMINGWAY, S., The horse and jockey from Artemision : a bronze equestrian monument of the Hellenistic period

KALLINTZI, K., PAPAIKONOMOU, I.-D., A methodological approach for analyzing funeral gifts given to children at Abdera

KRATZMUELLER, B., The different sides of one medal : paides within the attic sports environment of Late Archaic and Classical times

PALAGIA, O., Baby out a basket in the Athenian Asklepieion

STEIFERT, M., Children without childhood ? The function of children on Attic vases and votive reliefs (6th-4th Centuries B.C.)

STEINER, A., Children in Athenian cult : the case of Demeter's boy

NERAUDAU, J.-P., *Etre enfant à Rome*, Paris, 1984.

REEDER, E. D. (éd.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Baltimore - Princeton, 1995 (= *Pandora, Frauen im Klassischen Griechenland*, 1996).

RAWSON, B., *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford, 2003.

WIEDEMANN, Th., *Adults and Children in the Roman Empire*, New Haven - London, 1989.

Famille, lois, normes, politique nataliste

ALAUX, J., *Le liège et le filet. Filiation et lien familial dans la tragédie athénienne au Ve siècle av. J.-C.*, Paris, 1995.

ARENDS OLSEN, L., *La femme et l'enfant dans les unions illégitimes à Rome. L'évolution du droit jusqu'au début de l'Empire*, Bern, 1999.

ARJAVA, A., Paternal power in late antiquity, *JRS* 88 (1998), 147-165.

- , Ein verschollenes Gesetz des Codex Theodosianus über uneheliche Kinder (CTh 4, 6, 7a), *ZRG* 115 (1998), 414-418.

ARJAVA, A., BELLEMORE, J., RAWSON, B., *Alumni*: the Italian Evidence, *ZPE* 83 (1990), 1-19.

BANNON, C. J., *The Brothers of Romulus: Fraternal Pietas in Roman Law, Literature, and Society*, Princeton, 1997.

BETTINI, M., *Anthropology and Roman Culture : Kinship, Time, Image of the Soul*, Baltimore - London, 1991.

-, *Familie und Verwandtschaft im antiken Rom*, Frankfurt, 1992.

BRADLEY, K. R., *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, New York - Oxford, 1991.

-, Remarriage and the structure of the upper-class Roman family, in B. Rawson (éd.), *Marriage, Divorce and Children*, Oxford, 1991, 79-98.

-, Writing the history of the Roman family, *CPh* 88 (1993), 237-250.

-, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge, 1994.

BREMMER, J. N., Fosterage, kinship and the circulation of children in ancient Greece, *Dialogos, Hellenic Studies Review* 6 (1999), 1-20.

CHASTAGNOL, A., La condition des enfants issus de mariages inégaux entre citoyens romains et pérégrins dans les cités provinciales de droit latin, in V. Paci (éd.), *Epigrafia Romana in Area Adriatica. Actes de la IXe Rencontre Franco-Italienne sur l'épigraphie du Monde Romain, Macerata, 10. - 11. Novembre 1995*, Pisa - Roma, 1998, 249-262.

CORBIER, M., Construire sa parenté à Rome, *RH* 575 (1990), 3-36.

-, Constructing kinship in Rome. Marriage and divorce. filiation and adoption, in D. I. Kertzer, R. P. Saller (éds), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven - London, 1991, 127-144.

-, Divorce and adoption as Roman familial strategies (Le divorce et l'adoption « en plus »), in B. Rawson (éd.), *Marriage, Divorce and Children*, Oxford, 1991, 47-78.

-, Family behavior of the Roman aristocracy, in S. Pomeroy (éd.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill - London, 1991, 173-196.

-, La descendance d'Hortensius et de Marcia, *MEFRA* 103, 2 (1991), 655-701.

-, Epigraphie et parenté, in Y. Le Bohec, Y. Roman (éds), *Epigraphie et histoire : acquis et problèmes. Actes du Congrès de la SoPHAU, Lyon - Chambéry, 21-23 mai 1993*, Lyon, 1998, 101-152.

-, La petite enfance à Rome : lois, normes, pratiques individuelles et collectives, *Annales Histoire, Sciences sociales*, 54 (1999), 1257-1290.

- (éd.), *Adoption et fosterage*, Paris, 1999.

-, Adoptés et nourris, in M. Corbier (éd.), *Adoption et fosterage*, Paris, 1999, 6-41.

-, Child exposure and abandonment, in S. Dixon (éd.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, London - New York, 2001, 52-73.

-, Solidarité entre les générations et sécurité du cycle de vie: la société romaine (IIe siècle av. J.-C. - IIIe s. apr. J.-C.), in P. Guillaume (éd.), *Les solidarités : le lien social dans tous ses états, Colloque de Bordeaux, 16-17 juin 2000*, Bordeaux, 2001, 103-223.

COX, Ch. A., *Households Interests: Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton, 1998.

DEISSMAN-MERTENS, M., Zur Sozialgeschichte des Kindes im antiken Griechenland, in J. Martin, A. Nitschke (éds), *Zur Sozialgeschichte der Kindheit* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, V.4: Kindheit, Jugend, Familie 2). Freiburg - München, 1986, 267-316.

DIXON, S., *The Roman Mother*, London - Sydney, 1988.

-, The sentimental ideal of the Roman family, in B. Rawson (éd.), *Marriage, Divorce and Children*, Oxford, 1991, 99-113.

-, *The Roman Family*, Baltimore - London, 1992.

-, Conflict in the Roman family, in B. Rawson, P. Weaver (éds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space,* Oxford, 1997, 149-167.

-, Continuity and change in Roman social history. Retrieving « family feeling(s) » from Roman law and literature, in M. Golden, P. Toohey (éds), *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization and the Ancient World*, London - New York, 1997, 79-90.

-, The circulation of children in Roman society, in M. Corbier (éd.), *Adoption et fosterage*, Paris, 1999, 217-230.

DIXON, S. (éd.), *Childhood, Class and Kin in the Roman world*, London - New York, 2001.

EYBEN, E., Family planing and Graeco-Roman antiquity, in B. Rawson (éd.), *The Family in Ancient Rome*, London, 1986, 7-82.

-, Fathers and sons, in B. Rawson (éd.), *Marriage, Divorce and Children*, Oxford, 1991, 114-143.

FAYER, C., *La familia Romana: aspetti giuridici ed antiquari*, Roma, 1994 (Problemi e ricerche di storia antica 16).

FOSSEY, J. M., PAIDOPOIIA in Archaic Thebes, in J. M. Fossey (éd.), *Boiotia Antiqua III, Papers in Boiotian History, Institutions and Epigraphy in Memory of P. Roesch*, Amsterdam, 1993, 79-90.

FOXHALL, L., Monumental ambitions: the significance of posterity in Greece, in N. Reece (éd.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology: Bridging the « Great Divide »*, London, 1995, 132-149.

FRENCH, V., The Spartan family and the Spartan decline: Changes in childrearing practices and failure to reform, in Ch. D. Hamilton, P. Krentz (éds), *Polis and Polemos. Essays on Politics, War, and History in Ancient Greece in Honor of Donald Kagan*, Claremont, California, 1997, 241-274.

HERTER, H., s.v. Kind, 371-375, in H. H. Schmitt, E. Vogt (éds), *Kleines Lexikon des Hellenismus*, Wiesbaden, 1993.

GALLANT, Th. W., *Risk and Survival in Ancient Greece. Reconstructing the Rural Domestic Economy,* Cambridge, 1991.

GALLIVAN, P., WILKINS, P., Familial structures in Roman Italy: A regional approach, in B. Rawson, P. Weaver (éds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space,* Oxford, 1997, 239-279.

GARDNER, J. F., Legal stumbling-blocks for lower-class families in Rome, in B. Rawson, P. Weaver (éds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space,* Oxford, 1997, 35-53.

GARDNER, J. F., WIEDEMANN, Th., *The Roman Household: A Sourcebook*, London - New York, 1991.

GARLAND, R., *The Greek Way of Life, from Conception to Old Age*, London, 1990.

GARNSEY, P., Child rearing in ancient Italy, in D. I. Kertzer, R. P. Saller (éds), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven - London, 1991, 48-65 (repr. 1998 in *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in Social and Economic History*, Cambridge, 253-271).

GEAGAN, D. J., Children in Athenian dedicatory monuments, in J. M. Fossey (éd.), Boiotia *Antiqua IV, Proceedings of the 7th International Congress on Boiotian Antiquities. Boiotian (and other) Epigraphy*, Amsterdam, 1994, 163-173.

GOLDEN, M., The effects of slavery on citizen households and children: Aeschylus, Aristophanes and Athens, *Historical Reflections/Réflexions historiques* 15 (1988), 455-475.

-, Children's rights, children's speech and Agamemnon, in R. Osborne, S. Hornblower (éds), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, 1994, 371-383.

-, Epilogue : Some trends in recent work on Athenian law and society, in V. Hunter, J. Edmondson (eds), *Law and Social Status in Classical Athens*, Oxford, 2000, 175-185.

GRUBBS, J. E., *Law and Family in Late Antiquity: the Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford, 1995.

HANSON, A. E., The Roman family, in D. S. Potter, D. J. Mattingly, *Death and Entertainment in the Roman Empire*, Ann Arbor, 1999, 19-66.

HERRMANN-Otto, E., *Ex Ancilla Natus. Untersuchungen zu den 'hausgeborenen' Sklaven und Sklavinnen im Westen des römischen Kaiserreiches*, Stuttgart, 1994 (Forschungen zur antiken Sklaverei 24).

KRAUSE, J.-U., *Witwen und Waisen im römischen Reich*, I-IV, Stuttgart, 1994-1995.

I. *Verwitwung und Wiederverheiratung* (1994).

II. *Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen* (1994).

III. *Rechtliche und soziale Stellung von Waisen* (1995).

IV. *Witwen und Waisen im frühen Christentum* (1995).

KUNST, Chr., Adoption und Testamentadoption in der späten Republik, *Klio* 78 (1996), 87-104.

KURYLOWICZ, M., Zur nachklassischen Adoption, in M. J. Schermaier, Z. Vegh (éds), *Ars Boni et Aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 1993, 187-201.

LAES, Chr., Kinderarbeid in het Romeinse rijk. Een vergeten dossier ? *Kleio* 30, 1 (2000), 2-20.

-, Desperately different ? *Delicia*-children in the Roman household, in D. L. Balch, C. Osiek (éds), *Early Christian Families in Context: an Interdisciplinary Dialogue*, Cambridge, 2003, 298-324.

-, Children and Office Holding in the Roman Empire, *Epigraphica* 2004 (sous presse).

LEDUC, C., L'adoption dans la cité des Athéniens, VI[e] siècle - IV[e] siècle av. J-C., *Pallas* 48 (1998), 175-202.

LINDSAY, H., A fertile marriage: Agrippina and the chronology of her children by Germanicus, *Latomus* 54 (1995), 3-17.

-, Adoption and succession in Roman law, *Newcastle Law Review* 3, 1 (1998), 57-81.

-, Adoption in Greek law and society : Some comparisons with the Roman world, *Newcastle Law Review*, 3, 2 (1998), 91-110.

-, Adoption and its function in cross-cultural contexts, in S. Dixon (éd.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, London - New York, 2001, 190-204.

MARTIN, D. B., The construction of the ancient family: Methodological considerations, *JRS* 86 (1996), 41-60.

MOXNES, H. (éd.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London - New York, 1997.

NATHAN, G., *Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, London, 2000.

NIELSEN, H. S., *Alumnus* : a term denoting quasi-adoption, *C & M* 38 (1987), 141-188.

-, On the use of terms of relation '*Mamma*' and '*Tata*' in the epitaphs of CIL VI, *C & M* 40 (1989), 191-223.

-, *Delicia* in Roman literature and in the urban inscriptions, *ARID* 19 (1990), 79-88.

-, Roman children at mealtimes, in I. Nielsen, H. S. Nielsen (éds), *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, Aarhus, 1998, 56-66 (Aarhus Studies in the Mediterranean Antiquity).

-, Quasi-kin, quasi-adoption and the Roman family, in M. Corbier (éd.), *Adoption et fosterage*, Paris, 1999, 249-262.

NIELSEN, M., La donna e la famiglia nella tarda società etrusca, in A. Rallo (éd.), *Le donne in Etruria*, Roma, 1989, 121-145.

-, Women and family in changing society : a quantitative approach to Late Etruscan burials, *ARID* 17 (1989), 53-98.

OGDEN, D., Women and bastardy in ancient Greece and the Hellenistic world, in A. Powell (éd.), *The Greek World*, London - New York, 1995, 219-244.

- , *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Period*, Oxford, 1996.

- , Rape, adultery and protection of bloodlines in Classical Athens, in S. Deacy, K. F. Pierce (éds), *Rape in Antiquity*, London, 1997, 25-41.

OLSEN, B. A., Women, children and the family in the Late Aegean Bronze Age: Differences in Minoan and Mycenaean constructions of gender, *World Archaeology* 29, 3 (1998), 380-392.

PATTERSON, C. B., *The Family in Greek History*, Cambridge Mass. - London, 1998.

POMEROY, S. B., *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, Oxford, 1997.

RAWSON, B. (éd.), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, London, 1986.

- , Children in the Roman *familia*, in B. Rawson (éd.), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, London, 1986, 170-200.

- , *Spurii* and the Roman view of illegitimacy, *Antichthon* 23 (1989), 10-41.

- (éd.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford, 1991.

- , Adult-child relationships in Roman society, in B. Rawson (éd.), *Marriage, Divorce and Children*, Oxford, 1991.

- , The family in the ancient Mediterranean: Past, present, future, *ZPE* 117 (1997), 294-296.

RAWSON, B., WEAVER, P. (éds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space*, Oxford, 1997.

RUBINSTEIN, L., *Adoption in IV. Century Athens*, Copenhagen, 1993.

- , *et al.*, Adoption in Hellenistic and Roman Athens, *C & M* 42 (1991), 139-151.

SALLER R. P., *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge, 1994.

- , Roman kinship: Structure and sentiment, in B. Rawson, P. Weaver (éds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space*, Oxford, 1997, 7-34.

SALMON, P., *La limitation des naissances dans la société romaine*, Bruxelles, 1999 (Latomus 250).

SPEIDEL, M. A., Frauen und Kinder beim römischen Heer, *Pro Vindonissa* (1997), 53-54.

STRAUSS, B. S., *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, Princeton, 1993.

TREGGIARI, S., *Roman Marriage: iusti coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, 1991.

- , Divorce Roman style : How easy and how frequent was it ? in B. Rawson (éd.), *Marriage, Divorce and Children*, Oxford, 1991, 31-46.

VAN DRIEL-MURRAY, C., Women in forts ? *Pro Vindonissa* (1997), 55-61.

VEYNE, P., *La société romaine*, Paris, 1991.

VIAL, C., VERILHAC, A.-M., *Le mariage grec du VI*[e] *siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Athènes - Paris, 1998 (*BCH* Suppl. 32).

WEAVER, P. R. C., The status of children in mixed marriage, in B. Rawson (éd.), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, London, 1986, 145-169.

- , Children of freedmen (and freedwomen), in B. Rawson (éd.), *Marriage, Divorce and Children*, Oxford, 1991, 166-190.

- , Children of Junian Latins, in B. Rawson, P. Weaver (éds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space, Space,* Oxford, 1997, 55-72.

Eugénisme, infanticide, abandon

AJAVON, F.-X., *L'eugénisme de Platon*, Paris, 2001.

BAGNALL, R. S., Missing females in Roman Egypt, *SCI* 16 (1997), 121-138.

BROWN, Sh., *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrifice Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield, 1991.

BRULE, P., Infanticide et abandons d'enfants. Pratiques grecques et comparaisons anthropologiques, *DHA*, 18, 2 (1992), 53-90.

CARTLEDGE, P., *Spartan Reflections*, London, 2001.

DAUPHIN, C., Brothels, baths and babes: Prostitution in the Byzantine Holy Land, *Classics Ireland* 3 (1996), 47-72.

ENGELS, D., The problem of female infanticide in the Graeco-Roman world, *CPh* 75 (1980), 112-120.

GUINEA, D. P., La peculiaridad de los « therptoí » en el Asia Menor, *DHA* 24, 1 (1998), 41-51 (rés. en franç. et en angl.).

HARRIS, W. V., Child-exposure in the Roman empire, *JRS* 84 (1994), 1-22.

HOBSON, D., Naming practices in Roman Egypt, *BASP* 26 (1989), 157-174.

HUYS, M., ΕΚΘΕΣΙΣ and ΑΠΟΘΕΣΙΣ: the terminology of infant exposure in Greek antiquity, *AC* 58 (1989), 190-197.

-, *The Tale of the Hero who was Exposed at Birth in Euripidean Tragedy: a Study of Motifs*, Leuven, 1995 (Symbolae Facultatis Litterarum Lovaniensis, ser. A 20).

-, The Spartan practice of selective infanticide and its parallels in ancient utopian tradition, *AncSoc* 27 (1996), 47-74.

KRAUSSE, D., Infantizid: theoriegeleitete Überlegungen zu den Eltern-Kind-Beziehungen in ur- und frühgeschichtlicher und antiker Zeit, in A. Müller-Karpe *et al.*, *Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa: Alfred Haffner zum 60. Geburtstag gewidmet*, Rahden - Westf., 1998, 313-352 (Internationale Archäologie. Studia honoria 4).

KUDLIEN, F., Kindesaussetzung im antiken Roman; ein Thema zwischen Fiktionalität und Lebenswirklichkeit, in H. Hofmann (éd.), *Groningen Colloquia on the Novel*, II, Groningen, 1989, 25-44.

LINK, S., Zur Aussetzung neugeborener Kinder in Sparta, *Tyche* 13 (1998), 153-164.

MASSON, O., Nouvelles notes d'anthroponymie grecque, *ZPE* 112 (1996), 143-150.

MAYS, S., Infanticide in Roman Britain, *Antiquity* 67, 257 (1993), 883-888.

MOTOMURA, R., The practice of exposing infants and its effects on the development of slavery in the ancient world, in T. Yuge, M. Doi, *Forms of Control and Subordination in Antiquity, Proceedings of the International Symposium for Studies on Ancient Worlds, January 1986*, Tokyo - Leiden, 1988, 410-415.

OLDENZIEL, R., The historiography of infanticide in Antiquity: A literature stillborn, in J. Blok, P. Mason (éds), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam, 1987, 87-107.

STACCIOLI, R. A., Esposizione dei neonati nell'antica Roma, in G. Baggieri (éd.), *Mater, incanto e disincanto d'amore*, Roma, 2000, 37-41.

WEST, S., Whose baby ? : a note on P. Oxy. 744, *ZPE* 121 (1998), 167-172.

WIERSCHOWSKI, L., Der historisch-demographische Kontext der severischen Abtreibungs- und Kinderaussetzungsverbote, *Laverna* 7 (1996), 42-66.

Puériculture, nourrice, biberons, berceaux

AGUSTONI, Cl., En marge de l'exposition « Des goûts et des couleurs. Un biberon pour les enfants à la Poya (Fribourg) », *Cahiers d'Archéologie Fribourgeoise* 1 (1999), 9-10.

ATHERTON, C., Children, animals, slaves and grammar, in Y. L. Too (éd.), *Pedagogy and Power. Rhetorics of Classical Learning*, Cambridge, 1998, 214-244 (American Studies in Papyrology 36).

BLONDE, Fr., VILLARD, L., Sur quelques vases présents dans la *Collection hippocratique*: confrontation des données littéraires et archéologiques, *BCH* 116 (1992), 97-117.

BRADLEY, K. R., Wet-nursing at Rome : a study in social relations, in B. Rawson (éd.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, London, 1986, 201-229.

- , The nurse and the child at Rome. Duty, affect and socialisation, *Thamyris* 1, 2 (1994), 137-156.

BRADLEY, K. R., The sentimental education of the Roman child: the role of pet-keeping, *Latomus* 57 (1998), 523-557.

COLES, A., Animal and childhood cognition in Aristotle's aitiology and *the Scala Naturae*, in W. Kullmann, S. Föllinger (éds), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. Akten des Symposions über Aristoteles' Biologie vom 24. - 28. Juli 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg*, Stuttgart, 1997, 287-323 (Philosophie der Antike 6).

COLLIN-BOUFFIER, S., Des vases pour les enfants, in M. C. Villanueva Puig *et al.*, *Céramique et peinture grecques. Modes d'emploi. Actes du colloque international, Ecole du Louvre, 26-27-28 avril 1995*, Paris, 1999, 91-96.

COULON, G., Quelques recettes de puériculture gallo-romaine, *Revue internationale de pédiatrie*, 29, 290 (1998), 55-59.

GOLDEN, M., Baby talk and child language in Ancient Greece, in F. de Martino, A. H. Sommerstein (éds), *Lo spettacolo delle voci*, Bari, 1995, 11-34.

GOUREVITCH, D., Les premières heures de la vie de l'enfant d'après Soranos d'Éphèse, *Histoire des sciences médicales* 23 (1989), 225-229.

- , Les tire-laits antiques et l'utilisation médicale du lait humain, *Histoire des Sciences Médicales* 24 (1990), 149-159.

- , Biberons romains : formes et noms, in G. Sabbah (éd.), Le *latin médical. La constitution d'un langage scientifique. Actes du III*[e] *colloque international « Textes médicaux latins antiques » tenu à l'université de Saint Etienne du 11 au 13 septembre 1989*, Saint Etienne, 1991, 117-133.

- , avec la collaboration de J. CHAMAY, Femme nourrissant son enfant au biberon, *AK* 35, 1 (1992), 78-81.

- , Comment rendre à sa véritable nature le petit monstre humain ? in Ph. J. Van der Eijk, H. F. Horstmanshoff, P. H. Schrijvers, *Ancient medicine in its socio-cultural context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13-15 April 1992*, I, Amsterdam, 1995, 239-260 (Clio Medica 27, Wellcome Institute series in the History of Medicine).

- , L'alimentation animale de la femme enceinte, de la nourrice et du bébé sevré, in *Caesarodunum, numéro hors série. Actes du colloque de Nantes 1991, Homme et animal dans l'Antiquité romaine*, Tours, 1995, 283-293.

- , L'alimentation artificielle du petit enfant dans l'Antiquité classique, in *Les biberons du Docteur Dufour,* Musées Municipaux de Fécamp, Fécamp, 1997, 13-18.

- , Tétines naturelles et tétines artificielles du nourrisson antique, *Réalités en gynécologie-obstétrique* 50 (2000), 48-52.

HANSON A. E., « Your mother nursed you with bile »: Anger in babies and small children, in S. Braund, G. W. Most (éds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, 2003 (sous presse).

HILLERT, A., Ein 'kanonischer' Typus spätkorinthischer Saugtässchen: funktionale Aspekte und ikonographische Bezüge, *OMRL* 77 (1997), 93-105.

HOLMAN, S. R., Modeled as wax: Formation and feeding of the ancient newborn, *Helios* 24 (1997), 77-95.

MASCIADRI, M. M., MONTEVECCHI, O., *I contrati di baliatico*, Milano, 1984.

MAYHEW, R., Aristotle's criticism of Plato's communism of women and children, *Apeiron* 29, 3 (1996), 231-248.

RÜHFEL, H., Ammen und Kinderfrauen im klassischen Athen, *AW* 19, 4 (1988) 43-57.

SALLER, R., Corporal punishment, authority, and obedience in the Roman household, in B. Rawson (éd.), *Marriage, Divorce and Children*, Oxford, 1991, 144-165.

SCHULZE, H., *Ammen und Pädogogen. Sklavinnen und Sklaven als Erzieher in der antiken Kunst und Gesellschaft*, Mainz am Rhein, 1998.

TAWFIK, Z., Wet-nursing stipulations in Greek Papyri and Arabic sources, in B. Kramer *et al*, *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses (Berlin, 13-19.8.1995)*, II, Stuttgart - Leipzig, 1997, 939-953 (APF Beih. 3).

VILLATE, S., La nourrice grecque, *AC* XV 60 (1991), 5-28.

Pédiatrie, maladies

ALLELY, A., Les enfants malformés et considérés comme *prodigia* à Rome et en Italie sous la République, *REA* 105 (2003), 127-156.

BERTIER, J., Enfants malades et maladies des enfants dans le *Corpus Hippocratique*, in P. Potter, G. Maloney, J. Desautels (éds), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique. Actes du VIe colloque international hippocratique, Québec, du 28 septembre au 3 octobre 1988*, Québec, 1990, 209-220.

-, La médecine des enfants à l'époque impériale, in *ANRW* 37, 3 (1996), 2147-2227.

BRISSON, L., Le sexe incertain : androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine, Paris, 1997.

DASEN, V., Dwarfs in Athens, *Oxford Journal of Archaeology* 9 (1990), 191-207.

-, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993.

-, Les jumeaux dans l'Antiquité classique, in C. Savary, Chr. Gros (éds), *Les jumeaux et les autres*, Genève, 1995, 135-156.

-, Les jumeaux dans le monde gréco-romain : théories médicales et iconographie, *Medicina nei secoli. Arte e Scienza* 7 (1995), 301-321.

-, Des Molionides à Janus : les êtres à corps ou à parties multiples dans l'Antiquité classique, in H. K. Schmutz (éd.), *Phantastische Lebensräume, Phantome und Phantasmen, Aufsätze des Zürcher Symposiums der Schweizerischen Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften vom 10. und 11. Oktober 1996*, Marburg, 1997, 119-141.

-, Autour de l'*estropié* du Musée d'art et d'histoire de Genève : une représentation archaïque grecque d'hémimélie ? *Gesnerus* 54 (1997), 5-22.

-, Multiple births in Graeco-Roman antiquity, *Oxford Journal of Archaeology* 16 (1997), 49-63.

-, Les naissances multiples dans les textes médicaux antiques, *Gesnerus* 55 (1998), 183-204.

-, Puériculture à travers les âges. L'accueil des nouveau-nés malformés dans l'Antiquité : la Grèce archaïque et classique, *Revue internationale de pédiatrie* 30, 294 (1999), 50-54.

-, Puériculture à travers les âges. L'accueil des nouveau-nés malformés dans l'Antiquité : le monde romain, *Revue internationale de pédiatrie* 30, 297 (1999), 32-35.

-, Les jumeaux dans l'imaginaire funéraire grec, in G. Hoffmann (éd.), *Les pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Christoph W. Clairmont*, Kilchberg - Zürich, 2001, 72-89.

-, Les jumeaux siamois dans l'Antiquité classique : du mythe au phénomène de foire, *La revue du praticien* 52 (2002), 9-12.

-, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Kilchberg- Zürich (sous presse).

EDWARDS, M. L., The cultural context of deformity in the ancient Greek world. 'Let there be a law that no deformed child shall be reared', *Ancient History Bulletin* 10, 3-4 (1996), 79-92.

FORNACIARI, G., MALLEGNI, F., Il bambino della Cività: un caso di probabile aneurisma venoso del IX secolo, in A. M. Bonghi Jovino (éd.), *Tarquinia : ricerche, scavi e prospettive*, Milano, 1987, 95-98.

GARLAND, R., *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, London, 1995.

GOUREVITCH, D., Un enfant muet de naissance s'exprime par le dessin : à propos d'un cas rapporté par Pline l'Ancien, *L'évolution psychiatrique* 56, 4 (1991), 889-893.

-, Les ratés de la conception: fausses-couches et monstres selon les biologistes, les médecins et les juristes de l'Antiquité, *Ethique* 16, 2 (1995), 38-44.

-, Au temps des lois Julia et Papia Poppaea, la naissance d'un enfant handicapé est-elle une affaire publique ou privée ? *Ktema* 23 (1998), 459-473.

-, *I giovani pazienti di Galeno. Per una patocenosi dell'impero romano*, Roma - Bari, 2001.

-, Violence et mauvais traitement à l'enfant dans le monde romain, *L'Histoire* 261 (2002), 82-87.

GOUREVITCH, D., MALINAS, Y., Présentation de l'épaule négligée. Expertise d'un squelette de fœtus à terme découvert dans une nécropole du IVe siècle à Poundbury (Dorset -UK), *Revue française de gynécologie et d'obstétrique* 91, 6 (1996), 291-333.

HUMMEL, Chr., *Das Kind und seine Krankheiten in der griechischen Medizin. Von Aretaios bis Johannes Akuarios (1. bis 14. Jahrhundert)*, Frankfurt am Main, 1999.

LAES, CHR., Kinderen, ongelukken en bijzondere sterfgevallen in de Romeinse Oudheid, *Hermeneus* 74, 5 (2002) 365-375.

-, Children and accidents in Roman Antiquity, *Ancient Society* 2004 (sous presse).

MAC BAIN, B., *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982.

MOLLESON, T. L., COX, M., A neonate with cut bones from Poundbury Camp, *Bulletin de la Société royale belge d'anthropologie préhistorique* 99 (1988), 53-59.

Mortalité infantile, rites et pratiques funéraires

BEL, V., FABRE, V., Sépultures de nouveau-nés et nourrissons d'époque romaine trouvés à Clermont-Ferrand, *Revue d'Auvergne* 114 (2000), 216-55.

BECKER, M. J., Roman period amphora burials of young children dating to the third century CE at Metaponto (Basilicata), Italy, *ArchN* 21-22 (1996/1997), p. 20-26.

BERGER, L, Säuglings-und Kinderbestattungen in römischen Siedlungen der Schweiz- ein Vorbericht, in M. Struck (éd.) *Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte*, 1993 (Archäologische Schriften des Instituts für Vor- und Frühgeschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz 3), 319-328.

BESCHI, L., La tomba di una fanciulla attica, in M. G. Picozzi, F. Carinci (éds), *Studi in memoria di Lucia Guerrini: vicino oriente, Egeo-Grecia, roma e mondo romano: tradizione dell'antico e collezionismo di antichità*, Roma, 1996, 99-108 (Studi miscellanei 30).

BLAIZOT F., Le traitement funéraire des jeunes enfants depuis la protohistoire, in *Archéologie sur toute la ligne, les fouilles du TGV Méditerranée dans la moyenne vallée du Rhône, Exposition, Musée de Valence, 6 déc. 2001 - 5 mai 2002*, Valence, 2001.

BORDENACHE BATTAGLIA, G., *Corredi funerari di età imperiale et barbarica nel museo nazionale romano*, Roma, 1983.

COULON, G., en coll. avec MERY, A., Une sépulture à incinération d'un bébé gallo-romain à Langé (Indre), *Revue de l'Académie du Centre* (1997), 21-26.

CRAWFORD, S., When do Anglo-Saxon children count ? *Journal of Theoretical Archaeology* 2 (1991) 17-24.

DE FILIPPIS CAPPAI, C., Cereis facibusque praelucentibus. Osservazioni sul rituale funebre romano nelle morti premature, *Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica et tradizione classica*, 9 (1997) 121-129.

DEDET, B., DUDAY, H., TILLIER, A.-M., Inhumations de fœtus et nourrissons dans les habitats protohistoriques du Languedoc : l'exemple de Gailhan (Gard), *Gallia* 48 (1991), 59-108.

DE LA GENNIERE, J., Les sociétés antiques à travers leurs nécropoles, *MEFRA* 102, 1 (1990), 83-91.

DUDAY, H., LAUBENHEIMER, F., TILLIER, A.-M., *Sallèles d'Aude, Nouveau-nés et nourrissons gallo-romains*, Paris, 1995 (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, série Amphores 3).

FABRE, V., Rites domestiques dans l'habitat de Lattes, sépultures et dépôts d'animaux, *Lattara* 3 (1990), 391-416.

-, Inhumations d'enfants dans les habitats alpins. L'exemple de Brig-Glis/Waldmatte (Valais, Suisse), in B. Dedet *et al.*, *Archéologie de la mort, archéologie de la tombe au premier Âge du fer*, Lattes, 2000 (Monographies d'Archéologie Méditerranéenne 5), 325-332.

-, Inhumations d'enfants morts en bas-âge dans l'habitat protohistorique de Brig-Glis VS-Waldmatte, *Annuaire de la Société Suisse de Préhistoire et d'Archéologie* 78 (1995), 186-188.

FORNACIARI, G., MALLEGNI, F., Il bambino della Cività : un caso di probabile aneurisma venoso del IX secolo, in A. M. Bonghi Jovino (éd.), *Tarquinia : ricerche, scavi e prospettive*, Milano, 1987, 95-98.

GATES, Ch., Art for children in Mycenaean Greece, in R. Laffineur, J. L. Crowley, (éds), *EIKÔN: Aegean Bronze Age Iconography: Shaping a Methodology, Proceedings of the 4th International Aegean Conference, University of Tasmania, Hobart, Australia*, Liège, 1992 (Aegaeum 8), 161-171.

GEBARA, C., BERAUD, I., Rites funéraires et sépultures d'enfants dans les nécropoles de Fréjus (Vars) France, in M. Struck (éd.), *Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte*, 1993 (Archäologische Schriften des Instituts für Vor- und Frühgeschichte der Johannes Gutenberg - Universität Mainz 3), 329- 336.

GIRARD, L., Les sujets immatures du cimetière gallo-romain de Chantambre (Essonne). Pratiques funéraires, in L. Buchet (éd.), *L'enfant, son corps et son histoire. Actes des 7èmes Journées anthropologiques de Valbonne 1994*, Sophia Antipolis, 1997, 211-225.

GISBERT SANTONJA, J. A., Enterramientos infantiles fundacionales en el « edificio horreum » y « edificio occidental » del yacimiento romano de Dianium (Denia, Alicante), in *Cuadernos de Prehistoria y Arqueologia Castellonenses* 14, 1989, *Inhumaciones infantiles en el ambito mediterraneo espanol (siglos VII a.E. al II d. E)*, 95-126.

GOLDEN, M., Did the ancients care when their children died ? *G & R* 35 (1988), 152-163.

GRUAT, P., Inhumations périnatales, *L'Archéologue* 43 (1999), 45.

HAENTJENS, A. M. E., Attic Geometric childgraves. More than bones in pots, in R. F. Docter, E. M. Moormann (éds), *Classical Archaeology towards the Third Millenium: Reflections and Perspectives, Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12 - 17, 1998*, Amsterdam, 1999, 182-183.

-, Ritual shoes in Early female graves, *AC* LXXI (2002), 171-184.

KING, M., Commemoration of infants on Roman funerary inscriptions, in C. J. Oliver (éd.), *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, 2000, 117-154.

LAES, Chr, *Paides aoroi*. Kuiren langs graven van jonggestorvenen, *Hermeneus* 70, 3 (1998), 212-219.

-, High hopes, bitter grief: children and their virtues in Latin literary inscriptions, in G. Partoens, G. Roskam, T. Van Houdt (éds), *Virtutis Imago. Idealisation and Transformation of an Ancient Ideal,* Namur, 2004 (sous presse).

LORAUX, N., *Les Mères en deuil*, Paris, 1990.

MARTIN-KILCHER, S., *Mors immatura* in the Roman world: a mirror of society and tradition, in J. Pearce, M. Millett, M. Struck (éds), *Burial, Society and Context in the Roman World*, Oxford, 2000, 63-77.

MCWILLIAM, J., Children among the dead. The influence of urban life on the commemoration of children on tombstone inscriptions, in S. Dixon (éd.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, London - New York, 2001, 74-98.

MONTANINI, L., Nascita e morte del bambino, in N. Criniti (éd.), *Gli affanni del vivere e del morire: Schiavi, soldati, donne, bambini nella Roma imperiale*, 1997[2], 89-107.

NERAUDAU, J.-P., La loi, la coutume et le chagrin. Réflexions sur la mort des enfants, in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Colloque de Caen, 20-22 novembre 1985*, Paris, 1987, 195-208.

NIELSEN H. S., Interpreting epithets in Roman epitaphs, in B. Rawson, P. Weaver (éds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space,* Oxford, 1997, 169-204.

-, The value of epithets in Pagan and Christian epitaphs from Rome, in S. Dixon (éd.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, London - New York, 2001, 165-175.

PIZZOLATO, L. F., *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, Milan, 1996.

RIVES, J. B., Tertullian on child sacrifice, *MH* 51 (1994), 54-63.

SCHENKE, G., Die Trauer um ein kleines Mädchen: eine Bitte um Trost, *ZPE* 127 (1999), 117-122.

SCOTT, E., Animal and infant burial in Romano-British villas : a revitalization movement, in P. Garwood *et al.*, *Sacred and Profane,* Oxford, 1989, 115-121 (OUCA Monographs 32).

-, Images and contexts of infants and infant burials: some thoughts on some cross-cultural evidence, *Archaeological Review from Cambridge* 11, 1 (1992) 77-92.

-, *The Archaeology of Infancy and Infant Death*, Oxford, 1999 (BAR International Series 819).

SLIM, L., A propos d'un cimetière d'enfants à Thysdrus, *L'Africa romana. Atti del I Convegno di studio, Sassari 16-17 décembre 1983*, Sassari, 1984, 167-177.

SOREN, D. et N., *A Roman Villa and a Late Roman Infant Cemetery. Excavation at Poggio Gramignano, Lugnano in Teverina*, Roma, 1999 (Bibliotheca Archaeologica 23).

-, Can archaeologists excavate evidence of malaria ? *World Archaeology. Epidemic and Infections Disease* 35, 2 (2003), 193-209.

STRUBBE, J. H. M., Epigrams and consolation decrees for deceased youths, *AC* 67 (1998), 45-75.

STRUCK, M., Kinderbestattungen in romano-britischen Siedlungen - der archäologische Befund, in M. Struck (éd.), *Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte. Internationale Fachkonferenz vom 18. - 20. Februar 1991 im Institut für Vor- und Frühgeschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*, Mainz, 1993, 313-318.

SUDER, W., Souci ou indifférence? La mort des enfants à Rome, in J. N. Corvisier, Chr. Didier, M. Valdher (éds), *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras, 2001, 71-80.

TAYLOR, A., A Roman child burial with animal figurines and pottery from Godmanchester, Cambridgeshire, *Britannia* 28 (1997), 386-393.

TEEGEN, W.-R., Mittelitalische Kindergräber des 9. und 8. Jahrhunderts v. Chr. und ihre Aussagemöglichkeiten: ein Arbeitsbericht, in K.-F. Rittershofer, Espelkamp, M. Leidorf (éds), *Demographie der Bronzezeit, Paläodemographie: Möglichkeiten und*

Grenzen. Jahrestagungen West- und Süddeutscher Verband für Altertumsforschung: vom 24.-25. Mai 1988 in Ettlingen und vom 16.-21. Mai 1989 in Frankfurt a. M., Kolloquium der Arbeitsgemeinschaft Bronzezeit, 1997 (Internationale Archäologie, Studia honoria, 36), 238-257.

VAN WEES, H., A brief history of tears: gender differentiation in Archaic Greece, in L. Foxhall, J. Salmon (éds), *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London - New York, 1998, 10-53.

WATTS, D. J., Infant burial and romano-British christianity, *AJ* 146 (1989), 372-383.

WOODS, R., On the historical relationship between infant and adult mortality, *Population Studies* 47 (1993), 195-219.

ZAPHIROPOULOU, P., Une nécropole à Paris, in J. de La Genière (éd.), *Nécropoles et sociétés antiques (Grèce, Italie, Languedoc). Actes du colloque international du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III, Lille, 2-3 décembre 1991*, Naples, 1994, 127-152.

Protections divines et magiques, rites de passage

ALLELY A., Les enfants malformés et considérés comme *prodigia* à Rome et en Italie sous la République, *REA* 105, 1 (2003), 127-156.

ARIEH TOBIN, V., Isis and Demeter: Symbols of divine motherhood, *JARCE* 28 (1991), 187-200.

BAGGIERI, G. (éd.), *L'antica anatomia nell'arte dei donaria (seconda edizioni di « Speranza e sofferenza » nei votivi anatomici dell'antichità)*, Roma, 1999.

BAUCHHENSS, G., NEUMANN, G. (éds), *Matronen und Verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel-und Nordeuropas*, Köln, 1987.

BEER, C., Comparative votive religion: the evidence of children in Cyprus, Greece and Etruria, *Boreas* 15 (1987), 21-29.

-, *Temple-Boys. A Study of Cypriote Votive Sculpture, I, Catalogue*, Göteborg, 1994.

BORGEAUD, P., *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996.

BOURGEOIS, C., *Divona*, I, *Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, Paris, 1991.

BRIQUEL, D., Le pilon de Pilumnus, la hache d'Intercidonia, le balai de Deverra, *Latomus* 42 (1983), 265-276.

BRUIT ZAIDMAN, L., Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités, in P. Schmitt-Pantel (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, I, *L'Antiquité*, Paris, 1990, 363-403.

BRULE, P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, 1987.

CAPOGROSSI COLOGNESI, L., *Tollere liberos, MEFRA* 102 (1990), 107-127.

DASEN, V., A propos de deux fragments de *Deae nutrices* à Avenches : déesses-mères et jumeaux dans le monde italique et gallo-romain, *Bulletin de l'Association Pro Aventico* 39 (1997), 125-140.

-, Squatting comasts and scarab-beetles, in G. R. Tsetskhladze, A. M. Snodgrass, A. J. N. W. Prag (éds), *PERIPLOUS. To Sir John Boardman from his Pupils and Friends*, London - New York, 2000, 128-137.

-, Amulettes d'enfants dans le monde grec et romain, *Latomus* 62 (2003), 275-289.

DILLON, M., *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London - New York, 2002.

DONNAY, G., L'arrhéphorie : initiation ou rite civique ? *Kernos* 10 (1997), 177-205.

DOWDEN, K., *Death and the Maiden: Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, London, 1989.

DUCATE-PAARMANN, S., Contribution à l'étude des cultes de *Menerva* courotrophe en Etrurie méridionale, in P. Defosse (éd.), *Hommages à C. Deroux*, IV, *Archéologie, Histoire de l'Art, Histoire*, Bruxelles, 2003 (Latomus 277), 351-357.

GIUMAN, M., *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano, 1999 (Biblioteca di archeologia 28).

GOSSEL-RAECK, B., Wein für alle - das Choenfest, in K. Vierneisel, B. Kaeser (éds), *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, München, 1990, 442-447.

HAM, G. L., The choes and Anthesteria reconsidered: Male maturation rites and the Peloponnesian wars, in M. W. Padilla (éd.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, Lewisburg, 1999, 201-218.

HAMILTON, R., *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Ann Arbor, 1992.

JOHNSTON, S. I., Defining the dreadful: remarks on the Greek child-killing demon, in M. Meyer, P. Mirecki (éds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden - New York - Köln, 1995, 361-387.

-, Corinthian Medea and the cult of Hera Akraia, in J. J. Clauss, S. I. Johnston (éds.) *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton, N. J., 1997, 44-70.

-, Charming children: the use of the child in ancient divination, *Arethusa* 34, 1 (2001), 97-118.

KÖVES-ZULAUF, Th., *Römische Geburtsriten*, München, 1990 (*Zetemata* 87).

LE GLAY, M., Archéologie et cultes de fertilité dans la religion romaine (des origines à la fin de la République), in A. Bonanno (éd.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean (Université de Malte, 2-5 septembre 1985)*, Amsterdam, 1986, 273-292.

LAFINEUR, R., A propos des « temple boys », in Fr. Vandenabeel et R. Laffineur (éds.), *Cypriote Stone Sculpture. Proceedings of the Second International Conference of Cypriote Studies*, Brussels-Liège 17-19 May 1993, Brussels-Liège, 1994, 141-147.

LARSON, J., *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford, 2001.

LEVEQUE, P., Les cultes de la fécondité/fertilité dans la Grèce des cités, in A. Bonanno (éd.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean* (Université de Malte 2-5 septembre 1985, Amsterdam, 1986, 242-256.

MC DONOUGH, Chr. M., Carna, Proca and the Strix on the kalends of June, *TAPhA* 127 (1997), 315-344.

MILLER AMMERMAN, R., Child care in the votive terracottas from Paestum, *AJA* 97 (1993), 338 (résumé d'une conférence tenue à la Nouvelle Orléan en 1992).

PALMER, R. E. A., *Bullae insignia ingenuitatis*, *AJAH* 14 (1989), 1-69.

PARADISO, A., L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies, *DHA* 14 (1988), 203-218.

PINGIATOGLOU, S., *Eileithyia*, Würzburg, 1981.

PUGLIESE CARRATELLI, G., Artemis Hyakinthotrophos a Taranto ? *PP* 44 (1989), 463-469.

ROBERTSON, N., The riddle of the Arrhephoria at Athens, *HSPh* 87 (1983), 241-288.

WARDEN, P. G., Bullae, Roman custom and Italic tradition, *ORom* XIV (1983), 69-75.

SORLIN, I., Striges et Geloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition, *T & M* (1991), 11, 411-436.

SPIER, J., Medieval Byzantine magical amulets and their tradition, *JWI* 56 (1993), 25-62.

Jeux, jouets

BEAUMONT, L., Child's play in Classical Athens, *History Today* 44, 8 (1994), 30-35.

BEDINI, A. (éd.), *Mistero di una fanciulla. Ori e gioielli della Roma di Marco Aurelio da una nuova scoperta archeologica*, Roma, 1995.

Dossiers de l'Archéologie. Jeux et jouets dans l'Antiquité et le Moyen Age 168 (1992). Articles de :

DURAND, A., Jeux et jouets de l'enfance en Grèce et à Rome, 10-17.

MAY, R., Les jeux de table dans l'Antiquité, 18-35.

ANDRE, J.-M., Jeux et divertissements dans le monde gréco-romain, 36-45.
POPLIN, F., Les jeux d'osselets antiques, 46-47.
MANSON, M., Les poupées antiques, 48-57.

DEGEN, R., Römische Puppen aus Octodurus/Martigny VS. Gliederpuppen der römischen Antike, *Helvetia Archaeologica* 109 (1997), 15-38.

JÄRVINEN, K., Who or what was the copper fly ? The riddle of χαλκῆ μυῖα (Herodas, Suetonius, Pollux, Eustathius), *Eranos* 95 (1997), 62-77.

Jouer dans l'Antiquité, Musée d'Archéologie Méditerranéenne, Centre de la Vieille Charité (22 nov. 1991 - 16 fév. 1992), Marseille, 1991. Articles de :
ANDRE, J.-M., Jeux et divertissements dans le monde gréco-romain, 27-39.
NERAUDAU, J.-P., Les jeux de l'enfance en Grèce et à Rome, 44-49.
CAVALIER, O., DURAND, A., MANSON, M., ROUVIER-JEANLIN, M., Jouets et jeux de l'enfance, 50-81.
MAY, R., Les jeux d'adresse et de hasard en Grèce et à Rome, 89-91 ; Les jeux d'osselets, 100-105 ; Les jeux de dés, 106-109 ; Les jeux de table en Grèce et à Rome, 166-189.
DURAND, A., Les jeux de balle, 92-99.
TARIN, A., Les divertissements en Grèce et à Rome, 110-121.

KURKE, L., Ancient Greek board games and how to play them, *CPh* 94 (1999), 247-267.

MANSON, M., *Jouets de toujours. De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, 2001.

MÜLHBAUER, K. R., MILLER, Th., Spielzeug und Kult. Zur religiösen und kultischen Bedeutung von Kinderspielzeug in der griechischen Antike, *AJAH* 13, 2 (1988 ; paru en 1997), 154-169.

REDFIELD, J., Wedding dolls dedicated to Persephone and the Nymphs, *AJA* 95 (1991), 318-319.

REILLY, J., Naked and Limbless. Learning about the feminine body in ancient Athens, in A. O. Koloski-Ostrow, C. L. Lyons (éds), *Naked Truths: Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology*, London - New York, 1997, 154-173.

ROSEMANN, G., *Spielzeug der Antike. Eine Ausstellung des Hessischen Puppenmuseums*, Hanau - Wilhelmsbad, 1993.

ROSSI, F., Deux poupées en ivoire d'époque romaine à Yverdon-les-Bains VD, *Archéologie Suisse* 16, 4 (1993), 152-157.

ROUVIER-JEANLIN, M., Les jouets en terre cuite de la Gaule romaine, *BAGB* (1995), 77-84.

SALZA PRINA RICOTTI, E., *Giochi e giocattoli*, Roma, 1995 (Vita e costumi dei Romani antichi 18).

STEINER, D., Kindheit und Spiel : archäologische Spuren, *Archéologie Suisse* 20, 2 (1997), 97-101.

WILLIAMS, D., Of Geometric toys, symbols and votives, in G. R. Tsetskhladze, A. M. Snodgrass, A. J. N. W. Prag (éds), *PERIPLOUS. To Sir John Boardman from his Pupils and Friends*, London - New York, 2000, 388-396.

Iconographie profane, religieuse et funéraire

AMEDICK, R., *Vita Privata. Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, Berlin, 1991 (Die antiken Sarkophagreliefs, Bd I, Teil 4).

BEAUMONT, L. Born old or never young ? Femininity, childhood and the goddesses of ancient Greece, in S. Blundell, M. Williamson, *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London - New York, 1998, 71-95.

BONFANTE, L., Dedicated mothers, *Visible Religion. Annual for Religious Iconography* 3 (1984), 1-17.

- , Iconografia delle madri : Etruria e Italia antica, in A. Rallo (éd.), *Le donne in Etruria*, Rome, 1989, 85-106.

- , Nursing mothers in Classical art, in A. O. Koloski-Ostrow, C. L. Lyons (éds), *Naked Truths. Women, sexuality and gender in classical art and archaeology*, London - New York, 1997, 174-196.

- , Votive terracotta figures of mothers and children, in J. Swaddling (éd.), *Italian iron age artefacts in the British Museum, Papers of the sixth British Museum Classical Colloquium*, London, 1986, 195-201.

BURN, L., Three terracotta kourotrophoi, in G. R. Tsetskhladze, A. M. Snodgrass, A. J. N. W. Prag (éds), *PERIPLOUS. To Sir John Boardman from his Pupils and Friends*, London - New York, 2000, 41-49.

CURRIE, S., The empire of adults: the representation of children on Trajan's arch at Benevento, in J. Elsner (éd.), *Art and Text in Roman Culture*, Cambridge - New York, 1996, 153-181.

DECOCQ, CL., RAEPSAET, G., Deux regards sur l'enfance athénienne à l'époque classique. Images funéraires et choés, *LEC* 55, 1 (1987), 3-15.

DIMAS, St., *Untersuchungen zur Themenwahl und Bildgestaltung auf römischen Kindersarkophagen*, Münster, 1998.

DUCATE, S., Un couple votif en terre cuite provenant de la région de Santa Severa (province de Rome), *Latomus* 59 (2000), 36-40.

DUCATE-PAARMANN, S., Quelques réflexions sur l'iconographie et la provenance d'une statuette courotrophe conservée au musée Thorvaldsen de Copenhague, *ARID* XXVII (2001), 37-45.

- , Deux femmes à l'enfant. Etude d'une classe d'offrandes étrusco-latiales en terre cuite, *MEFRA* 115 (2003), sous presse.

EBERLE, A. F., Un sarcophage d'enfant au J. Paul Getty Museum, 47-58, in M. True, G. Koch *et al.*, *Roman Funerary Monuments in the J. Paul Getty Museum*, I, Malibu, 1990.

FANARA, G., Frammento di kourotrophos da Selinunte, *Sicilia Archeologica* 17 (1984), 59-61.

FRIDH-HANESON, B. M., Votive terracottas from Italy. Types and problems, in T. Linders et G. Nordquist (éds), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium, 1985*, Uppsala, 1987, 67-75.

GEORGE, M., A Roman funerary monument with a mother and a daughter, in S. Dixon (éd.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, London - New York, 2001, 178-189.

GOETTE, H. R., Beobachtungen zum römischen Kinderporträt, *AA* (1989), 453-471.

HADZISTELIOU PRICE, Th., *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden, 1978.

HUSKINSON, J., The decoration of early Christian children's sarcophagi, in E. A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica*, 24, *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford in 1991*, Leuven, 1993, 114-115.

- , *Roman Children Sarcophagi. Their Decoration and its Social Significance*, Oxford, 1996.

- , Iconography: Another perspective, in B. Rawson, P. Weaver (éds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space*, Oxford, 1997, 233-238.

KAUFFMANN-SAMARAS, A., Mère et enfant sur les lébétès nuptiaux à figures rouges attiques du Ve s. av. J.-C., in J. Christiansen, T. Melander (éds), *Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and Related Pottery, Copenhagen August 31 - September 4*, 1987, Copenhagen, 1988, 286-299.

JANNOT, J. R., Une déesse tarquinienne, *MEFRA* 92 (1980), 607-624.

LE DINAHET, M.-Th., L'image de l'enfance à l'époque hellénistique: la valeur de l'exemple délien, in G. Hoffmann (éd.), *Les pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Christoph W. Clairmont*, Kilchberg - Zürich, 2001, 90-106.

MASSAR, N., Images de la famille sur les vases attiques à figures rouges à l'époque classique (480-430 av. J.-C.), *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archéolgie de l'Université Libre de Bruxelles* XVII (1995), 27-38.

MERILLES, R. S., Mother and child : a Late Cypriote variation on an eternal theme, *Mediterranean Archaeology* 1 (1988), 42-57.

MUGGIA, A., La sfera infantile e il simbolismo iconografico in alcuni casi dalla necropoli di Valle Tebba a Spina, *Ostraka*, 9, 1 (2000), 87-94.

RAFTOPOULOU, E. G., *Figures enfantines du Musée National d'Athènes. Département des sculptures,* München, 2000.

RAWSON, B., The iconography of Roman childhood, in B. Rawson, P. Weaver (éds), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space,* Oxford, 1997, 205-232.

- , Representations of Roman children and childhood, *Antichthon* 31 (1997), 74-95.

- , Children as cultural symbols: Imperial ideology in the second Century, in S. Dixon (éd.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World,* London - New York, 2001, 21-42.

RÜHFEL, H., *Das Kind in der griechischen Kunst. Von der minoisch-mykenischen Zeit bis zum Hellenismus*, Mainz, 1984.

- , *Kinderleben im klassischen Athen. Bilder auf klassischen Vasen*, Mainz, 1984.

STEWART, A., GRAY, C., Confronting the other: Childbirth, aging, and death on an Attic tombstone at Harvard, in B. Cohen (éd.), *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden - Boston - Köln, 2000, 248-274.

STUCKY, R. A., *Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon*, Basel, 1993 (*Antike Kunst* Suppl. 17).

VANDENABEELE, F., Kourotrophoi in the Cypriote terracotta production from the Early Bronze Age to the Late Archaïc period, in *Report of the Department Antiquities, Cyprus*, Part 2, 1988, 25-34.

VILLANUEVA-PUIG, M.-Chr., *Images de la vie quotidienne en Grèce dans l'Antiquité*, Paris, 1992.

VOLLKOMMER, R., Mythological children in Archaic art: On the problem of age differentiation for small children in G. R. Tsetskhladze, A. M. Snodgrass, and A. J. N. W. Prag (éds), *PERIPLOUS. To Sir John Boardman from his Pupils and Friends*, London - New York, 2000, 371-382.

ZANKER, P., Die Frauen und Kinder der Barbaren auf der Markussäule, in J. Scheid, V. Huet (éds), *La colonne Aurélienne. Autour de la colonne Aurélienne. Geste et image sur la colonne de Marc Aurèle à Rome*, Turnhout, 2000, 163-174 (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, sciences religieuses 108).

Naissances et enfances divines

BARATTE, F., La naissance de Dionysos sur un couvercle de sarcophage du musée d'Amiens, *RA* (1989), 143-148.

BAUDY, G. J., Der Heros in der Kiste. Der Erichthonios Mythos als Aition athenischer Erntefeste, *Antike und Abendland* 38 (1998), 1-47.

BEAUMONT, L., Mythological childhood- a male preserve ? An interpretation of Classical Athenian iconography in its socio-historical context, *ABSA* 90 (1995), 339-361.

BRILLANTE, C., La Paideia di Eracle, in C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin (éds), *Héraclès : d'une rive à l'autre de la méditerranée, bilan et perspectives. Actes de la table ronde de Rome, Academia Belgica-Ecole française de Rome 15-16 septembre 1989*, Bruxelles - Rome, 1992 (Institut historique belge de Rome), 199-222.

CAMPOREALE, G., La nascità di Athena su un vaso etrusco di età orientalizzante, in *Memoria di E. Paribeni*, Roma, 1998, 91-98.

CARANDINI, A., CAPPELLI, R. (éds), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città Roma, Museo Nazionale Romano. Terme di Diocleziano. 28 giugno - 29 ottobre 2000,* Roma - Milano, 2000.

CUSSET, Chr., L'enfance perdue d'Héraclès : l'image du héros au service de l'autre, *BAGB* (1999), 191-210.

DUMANOIR, J.-R., La moisson d'Hérakles : le héros, le domaine et les enfants dans les *Trachiniennes*, *REG* 109 (1996), 381-409.

FRONTISI-DUCROUX, F., Les Grecs, le double et les jumeaux, *Topique* 50 (1992), 239-262.

MENCACCI, F., *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venezia, 1996.

MEURANT, A., La valeur du thème gémellaire associé aux origines de Tibur, *RBPh* 76 (1998), 37-73.

- , La gémellité de Romulus et Rémus. Thème archaïque ou donnée tardive ? *RPh* 71 (1997), 281-290.

- , *Les jumeaux mythiques de Pérouse*, *Latomus* 58 (1999), 269-275.

- , L'idée de gémellité aux origines de Rome, *LEC* 67 (1999), 199-210.

- , *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, Louvain-la-Neuve, 2000 (Mémoire de la Classe des Lettres XXIV).

- , *Romolo e Remo, gemelli primordiali : aspetti di un tratto leggendario di grande rilevanza*, in A. Carandini, R. Cappelli (éds), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città Roma, Museo Nazionale Romano. Terme di Diocleziano. 28 giugno - 29 ottobre 2000,* Roma - Milano, 2000, 33-38.

GRUMMOND, N., Etruscan twins and mirror images. The Dioskuroi at the door, *YaleUnivB* (1991), 10-31.

HALM-TISSERANT, M., *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, 1993.

HUGUENOT, C., Les « Erotes » volants : recherche sur la signification d'un groupe de terres cuites hellénistiques d'Erétrie, *AK* 44 (2001), 92-115.

JESCHEK, G., Kindesübergabe oder Kindesmord ? in G. Erath, M. Lehner, G. Schwarz, *Komos: Festschrift für Thuri Lorenz zum 65. Geburtstag*, Wien, 1997, 95-97.

LOEB, H. E., *Die Geburt der Götter in der griechischen Kunst der klassischen Zeit*, Jerusalem, 1979.

MOTTE, A., Le thème des enfances divines dans le mythe grec, *LEC* 64 (1996), 109-125.

PELLIZER, E., Miti di fondazione e infanti abbandonati, in M. Guglielmo, G. F. Gianotti (éds), *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, Alessandria, 1997, 81-93.

PIPILI, M., Hermes and the child Dionysos : what did Pausanias see on the Amyklai throne ? in M. Gnade (éd.), *Stips votiva. Papers Presented to C.M. Stibbe*, Amsterdam, 1991, 143-147.

SALASKOV ROBERTS, H., The creation of a religious iconography in Etruria in the Hellenistic period, in P. Guldager Bilde, I. Nielsen, M. Nielsen (éds), *Aspects of Hellenism in Italy : Towards a Cultural Unity ?* København, 1993, 287-317 (*Acta Hyperborea* 5).

VAN DER MEER, L. B., *Interpretatio etrusca. Greek Myths on Etruscan Mirrors*, Amsterdam, 1995.

VAN KEUREN, F., The upbringing of Dionysos on an unpublished neck-amphora by the Eucharides painter, in F. Van Keuren (éd.), *Myth, Sexuality and Power. Images of Jupiter in Western Art*, Providence - Louvain-la-Neuve, 1998, 9-27.

VERMEULE, C. C., Baby Herakles and the snakes: three phases of his development, in G. Capecchi *et al.*, *In memoria di Enrico Parabeni*, Roma, 1998, 503-513.

Littérature

AUGER, D. (éd.), *Enfants et enfances dans les mythologies. Actes du VII[e] colloque du Centre de Recherches Mythologiques de Paris X, Chantilly 16-18 septembre 1992*, Paris, 1995. Articles de :

AUGER, D., A l'ombre des jeunes garçons en fleurs, 77-101.

BILLAUT, A., Le mythe de l'enfance dans les biographies des philosophes grecs, 217-228.

BOMPAIRE, J., Enfant et enfance chez Lucien, 229-240.

DEFORGE, B., Les enfants tragiques, 105-121.

HIRATA, F. Y., Un enfant abandonné : *Ion* d'Euripide, 137-144.

JOUAN, Fr., Le thème de l'enfant maudit dans les mythes grecs, 31-43.

KARSAÏ, G., Haïr les enfants dans la tragédie grecque, 123-136.

MATHE, S., Les enfances de Chiron, 45-62.

MATHIEU, H., L'enfant, point de départ ou aboutissement du héros, 13-30.

MENU, M., Salut et mort de l'enfance dans l'*Andromaque* d'Euripide, 145-167.

MOREAU, A., Euripide ou le sacrifice de l'enfant Oreste, 169-194.

TOUCHEFEU-MEYNIER, O., Heur et malheur d'un enfant royal, Astyanax, Prince de Troie, 291-300.

VIARRE, S., L'enfant Amour dans la poésie augustéenne, 197-215.

WATHELET, P., Enfances extraordinaires dans la mythologie grecque, 63-76.

BRADLEY, K. R., Images of childhood. The evidence of Plutarch, in S. B. Pomeroy (éd.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife, English Translations, Commentary, Interpretive Essays and Bibliography*, Oxford - New York, 1999, 183-196.

BRENNAN, T., Epicurus on sex, marriage, and children, *CPh* 91, 4 (1996), 346-352.

BRENNAN, T., Children in Plutarch, in L. Van der Stockt (éd.), *Plutarchea Lovaniensia: a Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven, 1996 (Studia hellenistica 32), 79-112.

CAPOMACCHIA, A. M. G., Nutrice di eroi: ruolo e valenza di un personaggio 'minore' della tragedia greca, *SMSR* 18 (1994), 11-24.

DYSSON, M., Alcestis' children and the character of Admetus, *JHS* 108 (1988), 13-23.

FRENCH V., Aristophanes' doting dads: adult male knowledge of young children, in R. Mellor, L. Tritle (éds), *Text & Tradition. Studies in Greek History & Historiography in Honor of Mortimer Chambers*, Claremont, California, 1999, 163-181.

INGALLS, W. B., Attitudes towards children in the *Iliad*, *Classical Views/Echos du Monde Classique* 17, 1 (1998), 13-34.

HAACK, M.-L., *Puer Senex*, in B. Bakhouche (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, II, *Mythologie et religion*, Montpellier, 2003, 371-383.

HARRAUER, Chr., Der korinthische Kindermord. Eumelos und die Folgen, *WS* 112 (1999), 5-28.

HEAP, A. M., The baby as hero ? The role of the infant in Menander, *BICS* 46 (2002/2003), 77-129.

LANA, I. (éd.), *Seneca e i giovani*, Venosa, 1997 (Polline 7). Articles en particulier de:

GUERRA, M., L'infanzia e l'adolescenza di Seneca, 29-54.

ROTA, S., Bambini e giovani nelle tragedie di Seneca, 157-196.

VILLA, B., Fanciulli e adolescenti nell'opera in prosa di Seneca, 123-155.

Médée et la violence, Colloque internatonnal organisé à l'Université de Toulouse-le-Mirail les 28, 29 et 30 mars 1996 à l'initiative du Centre de recherches appliquées au théâtre antique (CRATA), Toulouse, 1996 (*Pallas* 45). Articles en particulier de:

GARELLI-FRANCOIS, M.-H., Médée et les mères en deuil : échos, renvois, symétries dans le théâtre de Sénèque, 191-204.

GUIRAUD, H., La figure de Médée sur les vases grecs, 207-218.

SZTULMANN, H., Le mythique, le tragique, le psychique : Médée. De la déception à la dépression et au passage à l'acte. Infanticide chez un sujet état-limite, 127-136.

MENU, M., L'enfant chez Euripide: affectivité et dramaturgie, *Pallas* 38 (1992), 239-258.

MORENILLA-TALENS, C., Klage um das tote Kind, *Mnemosyne* 45 (1992), 289-298.

PETRINI, M., *The Child and the Hero: Coming of Age in Catullus and Vergil*, Ann Arbor, 1997.

POURNARA KARYDAS, H., *Eurykleia and her Successors: Female Figures of Authority in Greek Poetics*, Lanham, 1998.

SCHMIDT, J.-U., Der Kindermord der fremden Kolcherin- ein tragischer Konflikt ? Überlegungen zur Medea des Euripides, *RhM* 142 (1999), 243-272.

SCHMIDT, M., Linos, Eracle ed altri ragazzi. Problemi di lettura, in *Modi e funzioni del racconto mitico nella ceramica greca, italiota ed etrusca dal VI al IV secolo a.C., Atti del Convegno internazionale Raito di Vietri sul mare, Auditorium di Villa Guariglia 29-31 maggio 1994,* Salerno, 1995, 13-33.

SOMMERVILLE, R. B., When are children worth it ? An evolutionary reading of Euripides' Medea, *Perspectives in Biology and Medicine* 43 (1999), 69-83.

Index

Zénon : 352

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Volumes disponibles – Lieferbare Titel

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLUCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII-156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem.* Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet.* VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique.* Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern.* Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden.VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte.* Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII-328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics.* XVI-124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity.* Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN: *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. 208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII-390 Seiten. 2004.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/bif/obo/obo.html

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (éds.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée.* 392 pages, 142 planches. 1980.

Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperrê.* 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.

Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum.* 202 pages, 457 figures. 1985.

Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 1.* Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.

Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette.* Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.

Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON: *Tall al-Ḥamīdīya 2.* Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.

Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz.* 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals.* 216 pages. 1998.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die Ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–204 Seiten, 126 Seiten Tafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988-2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Résumé

Au cours du XXe siècle, les enjeux de la maternité se sont profondément transformés dans nos sociétés occidentales. Jusqu'alors, comment gérait-on la fécondité et ses risques? La reconstitution de ce vécu dans l'Antiquité, en des temps où les savoirs de femmes ne laissaient guère de trace, requiert toute la perspicacité de l'historien qui doit multiplier les éclairages pour tenter d'en saisir les différentes dimensions, collectives et individuelles. Le colloque international de Fribourg a réuni des spécialistes de différents domaines (médecine, philologie, droit, archéologie...) et périodes (Mésopotamie, Egypte, Grèce, Rome, Byzance) qui ont élaboré des synthèses inédites sur des dossiers jusqu'ici négligés: le statut de l'enfant à naître, les techniques obstétricales, la césarienne et l'embryotomie, l'imaginaire de la naissance, les mythes et pratiques rituelles, la mortalité infantile et les stratégies de deuil, la pédiatrie et la puériculture antiques. L'ouvrage est complété par une bibliographie des dix dernières années de recherche sur la naissance et la petite enfance dans l'Antiquité.

Summary

During the XXth century the contexts of motherhood changed drastically in western societies. How did one face childbirth and its risks in ancient times? The Fribourg international conference has brought together specialists from different fields (social history, medicine, law, archaeology...) and periods (Mesopotamia, Egypt, Greece, Rome, Byzantium) who have produced original papers on neglected topics: the status of the child in utero, obstetrical techniques, caesareans and embryotomy, the imaginary dimension of birth, myths and ritual practices, mourning strategies, childrearing and pediatrics. The book includes also a bibliography of the last ten years of research on birth and early childhood in Antiquity.